

UNIwersYTET ŁÓDZKI
WYDZIAŁ FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY

Iwo Ustyniak

CZŁOWIEK A CZAS: KANT, HUSSERL, HEIDEGGER

**Rozprawa doktorska napisana w
Katedrze Filozofii Współczesnej UŁ
pod kierunkiem
prof. dr hab. Barbary Tuchańskiej**

Łódź 2015

Spis treści

WPROWADZENIE	4
---------------------------	----------

ROZDZIAŁ I KANT - CZAS I ZMYSŁOWOŚĆ

1.1 Upodmiotowienie czasu w koncepcji Kanta	12
1.1.1 Czas jako byt absolutny a czas jako porządek rzeczy	12
1.1.2 Czas jako forma naoczności	18
1.2 Wieloaspektowość czasu w transcendentальной filozofii Kanta	25
1.3 Konstytucja czasu empirycznego.....	28
1.3.1 Synteza jako ujmowanie, odtwarzanie i rozpoznanie	28
1.3.2 Pojęcie transcendentальной wyobraźni	33
1.3.3 Schematyzm czystych pojęć intelektu	40
1.3.4 Analogie doświadczenia.....	43
1.4 Czas obiektywny a istnienie podmiotu poznania	51

ROZDZIAŁ II HUSSERL - CZAS A ŚWIADOMOŚĆ

2.1 Czas w nastawieniu fenomenologicznym	55
2.2 Szczegółowe świadomości czasu.....	63
2.2.1 Absolutny przepływ świadomości.....	63
2.2.2 Czas immanentny a czas obiektywny	66
2.3 Struktura świadomości czasu.....	69
2.3.1 „Pochodzenie” czasu w ujęciu Brentana	69
2.3.2 Konstytucja obiektów czasowych	73
2.3.3 Świadomość praimpresjonalna jako pierwotna świadomość „teraz”	75
2.3.4 Świadomość retencjonalna jako świadomość tego, co minione	78
2.3.5 Świadomość retencjonalna a jedność przepływu świadomości.....	82
2.3.6 Protencja jako pierwotna świadomość przyszłości	83

2.3.7 Przypomnienie wtórne a świadomość czasu	85
---	----

ROZDZIAŁ III HEIDEGGER - CZAS I BYCIE LUDZKIE

3.1 Podmiotowość a czas	87
3.2 Troska i dynamiczny charakter egzystencjałów	90
3.2.1 Rozumienie	93
3.2.2 Rozumienie a wykładnia.....	95
3.2.3 Faktyczność	97
3.2.4 Upadanie.....	100
3.3 Troska a czasowość.....	103
3.3.1 Czasowość rozumienia jako wybieganie i wyczekiwanie	105
3.3.2 Czasowość położenia jako powtórzenie i zapominanie.....	109
3.3.3 Czasowość współczesności jako okamgnienie i uwspółcześnienie	113
3.4 Czas światowy i potoczne pojęcie czasu	117
3.5 Dziejowość bytu ludzkiego.....	123
 Zakończenie	 131
 Bibliografia	 142

WPROWADZENIE

Myśliciele, którzy na przestrzeni dziejów podejmowali refleksję nad tym, czym właściwie jest i jak istnieje czas, rozmaicie odpowiadali na pytanie o bytową samodzielność czasu. Przeważnie były to odpowiedzi o charakterze ontologicznym, czyli odnoszące się do czasu jako składnika obiektywnej rzeczywistości. W zależności od stanowiska przypisywano czasowi różny status – empiryczny bądź absolutny i różne stopnie ontologicznej niezależności. Niektórzy, jak chociażby Arystoteles (a w nowożytności na przykład Leibniz), wiązali istnienie czasu z ruchem, czy też, mówiąc ogólniej, ze zmianą, a zatem z istnieniem zmieniających się obiektów. Newton, który brał pod uwagę zarówno czas absolutny, jak i empiryczny, uznawał ten pierwszy za emanację bytu boskiego (za konieczną konsekwencję jego istnienia), co oznacza, że istnienie czasu absolutnego jest na gruncie jego poglądów zależne jedynie od istnienia Boga. W efekcie czas absolutny w ujęciu Newtona istnieje niezależnie od jakichkolwiek bytów znajdujących się w świecie.

Punktem wyjścia ontologicznych ustaleń filozofów było zapewne potoczne doświadczenie. Na gruncie naszego potocznego, zdroworozsądkowego oglądu rzeczywistości uznajemy, że czas jest czymś, czego istnienie jest od nas niezależne i w pewnym sensie zewnętrzne względem nas. Zwykliśmy przecież uznawać, że płynął przed naszym przyjściem na świat i będzie płynął dalej po naszej śmierci. Całe nasze życie traktujemy jako coś, co zajmuje jedynie krótki okres takiego obiektywnego czasu. Innymi słowy, zwykle przyjmujemy, że nasze życie jest wpisane w czas, a sam ten zewnętrzny czas jest ontologicznie niezależny od nas.

Takie ontologiczne i obiektywistyczne rozumienie czasu, traktowanie go jako składnika rzeczywistości niezależnego od człowieka nie jest jedynym możliwym ujęciem. Marek Szulakiewicz w książce *Czas i to, co ludzkie* twierdzi, że czas jest czymś, co „przydarza się pewnemu ‘ja jestem’ zawsze wtedy, gdy uczestniczy ono w relacji z jakimś ‘jest’”. Nie znajdzie się czasu bez bytu (bez owego ‘jest’). Ale nie

znajdzie się czasu również bez 'ja jestem'"¹. Szulakiewicz wskazuje więc na istotną zależność między czasem i ludzką podmiotowością. Uważa mianowicie, że czas może być zrozumiany jedynie w odniesieniu do bytu ludzkiego.

Szulakiewicz prezentuje podejście do problematyki czasu, którego załączkową postać możemy odnaleźć już w *Wyznaniach* świętego Augustyna. To właśnie on pokazywał jako pierwszy, że próba odpowiedzi na pytanie o to, jak istnieje czas, kieruje nas ku refleksji nad aktywnością ludzkiej świadomości, polegającą chociażby na przypominaniu sobie czegoś, co minęło, bądź wyobrażaniu sobie czegoś, co dopiero nastąpi². Wskazywał on zatem na istotny związek zachodzący między czasem i ludzkimi władzami poznawczymi (pamięcią oraz wyobraźnią), a mówiąc ogólniej, na związek między czasem i szeroko rozumianą ludzką aktywnością poznawczą. W pewnym sensie antycypował w ten sposób znacznie późniejsze rozważania nad czasem (a właściwie nad świadomością czasu) prowadzone przez takich filozofów jak Brentano czy Husserl.

W niniejszej pracy interesuje mnie właśnie ów związek czasu z człowiekiem, w szczególności z człowiekiem jako podmiotem poznającym. Nie zamierzam jednak budować koncepcji tego związku, lecz przedstawić to, jak czas związali z człowiekiem trzej myśliciele: Immanuel Kant, Edmund Husserl i Martin Heidegger. Analiza ich koncepcji pozwala odpowiedzieć na kilka istotnych pytań: jak można rozumieć wspomniany związek między Ja („Ja jestem”) i czasem, czy ujmują oni czas jako zależny od ludzkiej podmiotowości, czy raczej podmiotowość jako konstytuowaną przez czas, co to znaczy, że czas można zrozumieć jedynie dzięki refleksji nad człowiekiem. Moje analizy mają więc charakter historyczno-filozoficzny, a ponieważ dwie pierwsze z analizowanych koncepcji należą do epistemologii, to moja perspektywa jest przede wszystkim także epistemologiczna, czy meta-epistemologiczna. Z tego powodu rozprawy tej nie należy traktować ani jako dociekań w obrębie filozofii czasu, ani jako rozprawy poświęconej szeroko

¹ M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 29.

² Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992, s. 359–361.

rozumianej filozofii czasu.

Wybór koncepcji tych trzech filozofów nie jest oczywiście przypadkowy. Wszyscy porzucili obiektywistyczne rozumienie czasu i związali czas nierozdzielnie z ludzką aktywnością, dwaj pierwsi z aktywnością poznawczą, a Heidegger z całością aktywności ludzkiego jestestwa składającą się na jego bycie. Jego rozważania nad czasem przybierają postać analizy czasowości jestestwa, która wykracza poza epistemologiczną perspektywę Kanta i Husserla i dzięki temu dostarcza punktu widzenia zewnętrznego i krytycznego względem epistemologicznego (transcendentalistycznego) ujęcia poprzedników.

Pytanie o to, czym jest dla nich czas wymaga szczegółowej analizy ich ujęcia ludzkiego podmiotu i jego aktywności. Tylko w ten bowiem sposób możliwe stanie się dokładne ukazanie tego, w jakim właściwie sensie czas jest w ich koncepcjach powiązany z podmiotowością. Zestawienie tych analiz pozwoli także pokazać proces przekształcania ujęcia czasu w koncepcjach trzech myślicieli. W pierwszej części pracy przedstawię Kantowskie odejście od obiektywistycznego sposobu pojmowania czasu i jego upodmiotowienie. Rozważania nad prezentowaną przez Immanuela Kanta w *Krytyce czystego rozumu* koncepcją czasu poprzedzę krótkim omówieniem sporu między Leibnizem i Clarkiem dotyczącego ontologicznego statusu czasu i przestrzeni. W swoich rozważaniach nad Kantem skoncentruję się przede wszystkim na jego koncepcji czasu jako formy naoczności, a także na zagadnieniu konstytucji obiektywnego i subiektywnego porządku czasowego. Ponadto podejmę refleksję nad „bezczasowym” charakterem czystego, poznającego podmiotu, które dokumentują tezę, że dla Kanta podmiotowość transcendentalna staje się podstawą czasu.

Kolejną część swoich rozważań poświęcę omówieniu fenomenologicznych analiz świadomości czasu przedstawionych przez Edmunda Husserla. Bazował tu będę przede wszystkim na poglądach Husserla prezentowanych w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Szczegółowo omówię istotne elementy, które zgodnie z poglądami Husserla konstytuują naszą świadomość czasu. Przedstawię także wymieniane przez niego szczeble tej świadomości, a zwłaszcza najniższy z tych szczebli, który Husserl określał mianem „absolutnego

przepływu świadomości”.

W trzeciej części niniejszej pracy przejdę do prezentacji Heideggerowskiej koncepcji czasowości jako ontologicznego fundamentu bycia bytu ludzkiego. Rozważania nad Heideggerem rozpocznę od dokładnego scharakteryzowania fenomenu troski pojmowanego jako specyficznie ludzki sposób bycia. Następnie przedstawię charakterystyczną dla bycia jestestwa czasowość, która, jak to określał Heidegger, stanowi specyficznie pojmowany sens troski. Na koniec podejmę refleksję nad relacją między czasowością a potocznym pojęciem czasu, a także przedstawię poglądy Heideggera odnoszące się do ludzkiej dziejowości.

Formułując swoje stanowiska, omawiani przeze mnie myśliciele starali się rozstrzygnąć ostatecznie rozmaite filozoficzne problemy, ale nie uważam proponowanych przez nich odpowiedzi na pytanie „czym jest czas” ani za wyczerpujące, ani tym bardziej za ostateczne. W każdej z tych koncepcji występują rozmaite, bardziej lub mniej poważne, trudności. W każdej z nich znajdują się odpowiedzi na postawione przez autorów pytania, ale każda skłania czytelnika do zadania szeregu nowych pytań. Żadnej z nich nie można zatem uznać za taką, która prezentowałaby jedyny właściwy, absolutnie niepodważalny sposób pojmowania czasu. Odnotowuję niektóre z tych trudności w szczegółowych omówieniach, ale nie jest moim celem rozstrzygnięcie, czy przedstawiane tutaj podejścia do problematyki czasu są lepsze, czy gorsze od rozmaitych innych podejść, przede wszystkim od podejść realistycznych tudzież obiektywistycznych.

Jak wspomniałem przyjmuję w tej rozprawie perspektywę meta-epistemologiczną. Terminu „epistemologiczny” używam tu w znaczeniu zbliżonym do tego, które nadał mu Marek Siemek. Przypomnę, że zdaniem Siemka refleksję epistemologiczną, z którą po raz pierwszy mamy do czynienia dopiero w transcendentalnej filozofii Kanta, różni od wcześniejszych przedkantowskich teorii poznania, mówiąc najogólniej, to, iż jej tematem nie jest samo poznanie postrzegane jako coś przeciwstawnego bytowi lub umieszczanego w jego obrębie jako naturalny proces, lecz całość relacji wiążącej podmiot i rzeczy, a więc, ujmując to nieco inaczej, całość pierwotnej relacji między poznającą podmiotowością i poznawaną

rzeczywistością³. Podejście epistemologiczne oznacza wykroczenie poza badanie (także aktywności poznawczej) w nastawieniu naturalnym ku badaniu czystego rozumu czy czystej świadomości. Refleksja epistemologiczna dotyczy w ostateczności tego, jak w ogóle możliwa jest taka relacja. Gdy zatem określam swoje podejście do problematyki czasu jako meta-epistemologiczne to nie chodzi mi o omówienie roli odgrywanej przez czas w tworzeniu *episteme* -- wiedzy na temat bytu (pojmowanego jako coś, co istnieje niezależnie od poznającego podmiotu), ale raczej o pokazanie, jak w filozofii Kanta i Husserla dzięki czasowi w ogóle możliwa staje się relacja poznawcza wiążąca podmiot i przedmiot. W swojej analizie koncentruję się na pojęciach, konstruowanych przez omawianych myślicieli (Kant konstruuje pojęcie czasu, choć sam czas nie jest jak wiadomo dla niego pojęciem lecz czystym wyobrażeniem) i staram się pokazać ich treściową zawartość, powiązania w obrębie poszczególnych koncepcji i wreszcie przekształcenia, którym podlegają w kolejnych koncepcjach. Omawiam też powody przyjmowania określonych pojęć i budowane przez omawianych autorów argumentacje.

Gdy zestawia się podejście Kanta i Husserla z obiektywistycznymi koncepcjami czasu, to można je określić jako subiektywizowanie czy upodmiotowienie czasu. Świadczy o tym powiązanie przez Kanta czasu przede wszystkim ze zmysłowością i analizowanie go w obrębie koncepcji czystego rozumu jako „podstawy” podmiotu poznania zmysłowego (poznania, dodajmy, które stanowić ma podstawę koniecznej, ściśle ogólnej i powszechnie ważnej wiedzy naukowej). W analizie tej czas ujęty zostaje nie tylko statycznie, jako forma zmysłowości i czyste wyobrażenie, ale także dynamicznie – jako to, co konstytuuje się w syntezie ujmowania, odtwarzania i rozpoznawania w pojęciu jako porządek stanów umysłu i jako obiektywny porządek przedmiotów doświadczenia. Świadczy o tym także powiązanie przez Husserla czasu z podmiotem rozumianym ogólnie jako świadome Ja, wpisanie refleksji nad czasem w ogólniejszy namysł nad pierwotnymi elementami tworzącymi absolutny przepływ ludzkiej świadomości i badanie, jak konstytuowany, czy wręcz wytwarzany jest w absolutnym przepływie

³ Marek Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, s. 44

świadomości czas, a właściwie czasowość treści i aktów świadomości.

Należy podkreślić, że upodmiotowienie czasu przez Kanta i Husserla nie polega na przeniesieniu go z zewnętrznej rzeczywistości do wnętrza podmiotu. Przyjąwszy epistemologiczną perspektywę, ujmują go jako warunek możliwości bycia zarówno podmiotem, jak i przedmiotem poznania. Kantowska zmysłowość jest bowiem nie tylko podstawą poznawczego dostępu do świata, ale także samego tego świata, który dla podmiotu poznającego jest światem możliwego doświadczenia, a u Husserla Ja ze swoim przepływem świadomości wytwarzającym czas stanowi ostateczne źródło wszelkiego bytu i świadomości.

Dodanie do tych dwóch koncepcji analityki jestestwa Heideggera pozwala mi z kolei pokazać, że poprzez przejście od mówienia o czasie jako formie zmysłowości, a następnie porządku treści świadomości do rozważania czasowości jestestwa dokonało się wykroczenie poza perspektywę czysto epistemologiczną w sensie określonym wcześniej ku rozumieniu tej czasowości jako warunku wszelkich relacji człowieka z innymi bytami. Heidegger przechodzi bowiem od pojęcia czasu do pojęcia czasowości w ramach specyficznej koncepcji bytu ludzkiego, którego fundamentalną aktywnością jest rozumienie swojego bycia-w-świecie. Czasowość jestestwa stanowi ontologiczną podstawę tego rozumienia, pojmowanego nie epistemologicznie, lecz utożsamionego z całością sensotwórczej aktywności bytu ludzkiego, w której odnosi się on zarówno do siebie samego, jak i do bytów od niego odmiennych. Wykroczenie poza perspektywę epistemologiczną nie oznacza więc, że Heidegger powraca do obiektywistycznego pojmowania czasu. Czas pozostaje w analityce jestestwa upodmiotowiony w pewnym szczególnym sensie, mianowicie jako struktura ontologiczna ludzkiego bycia.

Mimo że Heidegger wykracza poza perspektywę epistemologiczną, poza transcendentalizm i zrywa z powiązaniem czasu z podmiotem poznającym, wspólną cechą omawianych stanowisk jest pojmowanie czasu jako warunku umożliwiającego człowiekowi „wykraczanie” ku różnym bytom, wchodzenie z nimi w kontakt, poznawanie ich, a także, a może nawet przede wszystkim, odnoszenie się do nich jako do przedmiotów praktycznego zainteresowania. We wszystkich czas jest upodmiotowiony, epistemologicznie lub ontologicznie.

Wspólna „podmiotowa” perspektywa nie oznacza, że te trzy stanowiska nie różnią się od siebie sposobem pojmowania czasu i ludzkiej podmiotowości. Rzetelne omówienie tej podmiotowej perspektywy wymaga prześledzenia i analizy przekształceń pojęć podmiotowości i podmiotowej aktywności w koncepcjach prezentowanych myślicieli oraz towarzyszących im przemian w sposobie postrzegania czasu i jego roli w ustanowieniu związku łączącego człowieka i świat stawiam sobie za główny cel swoich rozważań.

Omówienie procesu upodmiotowienia czasu w koncepcjach Kanta, Husserla i Heideggera byłoby jednak ułomne bez uwzględnienia tego, że choć we wszystkich trzech koncepcjach czas prezentowany jest jako wewnętrzna forma czy struktura podmiotowości, jest on także ujmowany obiektywistycznie w tym sensie, że żaden z filozofów, którym poświęcona jest ta praca, nie kwestionuje tego, że czas ukazuje się człowiekowi jako pewien niezależny od niego, zewnętrzny porządek rzeczy, że jest czymś, co człowiek „napotyka” w świecie. Z epistemologicznej (transcendentalistycznej) perspektywy Kanta i Husserla oraz z ontologiczno-egzystencjalnej perspektywy Heideggera czas konstytuuje relację między człowiekiem a światem, z perspektywy człowieka uwikłanego w tę relację zaś czas jest obiektywny, uprzedmiotowiony. Wszyscy trzej myśliciele pokazują więc jak konstytuuje się tak rozumiany czas obiektywny. Prezentacja ich ustaleń także stanowić będzie istotny wątek, którym zajmę się w swojej pracy.

Umieszczenie każdej z omawianych koncepcji w kontekście pozostałych i spojrzenie na nie z epistemologicznej perspektywy powoduje, że nie zamierzam omawiać w tej rozprawie całości poglądów Kanta, Husserla i Heideggera dotyczących czasu. Taka kompletna, wyczerpująca rekonstrukcja stanowisk tych trzech myślicieli byłaby nie tylko nazdwyczaj trudna, lecz także wykraczałaby poza zarysowany przeze mnie zamiar badawczy. Dlatego także w swoich rozważaniach ograniczę się jedynie do prezentacji tych dzieł omawianych przeze mnie filozofów, w których w sposób szczególnie wyraźny ukazują się wspomniane przeze mnie przekształcenia w rozumieniu czasu w jego związku z ludzką podmiotowością.

Kończąc to krótkie wprowadzenie, pragnę również wyjaśnić, dlaczego w tytule tej pracy posłużyłem się terminem „człowiek”, a nie na przykład „podmiot”.

Użycie terminu „podmiot” nie wydawało mi się w pełni zasadne, mimo że moja praca *de facto* ma charakter epistemologiczny. Termin ten mógłby bowiem sugerować, że głównym i jedynym tematem niniejszej rozprawy będzie analiza relacji poznawczej, której jednym członem jest właśnie podmiot (pojmowany jako podmiot poznania) a drugim przedmiot poznania. O ile rzeczywiście w przypadku dwóch pierwszych części pracy moje rozważania dotyczyć będą przede wszystkim aktywności poznawczej, o tyle w części trzeciej, poświęconej poglądom Heideggera, pojawi się zupełnie inne spojrzenie na ludzką aktywność, a w związku z tym również na samą ludzką podmiotowość. W perspektywie badawczej przyjmowanej przez Heideggera ludzka podmiotowość jest traktowana zdecydowanie szerzej i nie można jej sprowadzać do podmiotu poznania. Z tego też powodu uznałem, że termin „człowiek” lepiej odpowiada problematyce poruszanej przeze mnie w tej pracy.

ROZDZIAŁ I

KANT -- CZAS I ZMYŚLOWOŚĆ

1.1. Upodmiotowienie czasu w koncepcji Kanta.

Zagadnieniem, któremu zamierzam poświęcić niniejszy rozdział swojej pracy jest problematyka upodmiotowienia czasu w koncepcji Immanuela Kanta. By jednak w możliwie najpełniejszym świetle ukazać specyfikę stanowiska Kanta pragnę najpierw omówić pokrótce dwa stanowiska dotyczące natury czasu i przestrzeni obecne w filozofii nowożytnej, zasadniczo odmienne od Kantowskiego, a jednocześnie przeciwstawne względem siebie ⁴. Choć oba te stanowiska krytykowane były przez Kanta, wywarły, jak zamierzam pokazać, istotny wpływ na jego własne stanowisko.

1.1.1. Czas jako byt absolutny a czas jako porządek rzeczy.

Wedle pierwszego z tych stanowisk, którego najpełniejszy wyraz możemy znaleźć w myśli Izaaka Newtona, zarówno czas, jak i przestrzeń, są pewnymi samodzielnie istniejącymi „bytami”, to znaczy są pojmowane jako coś, co w swym istnieniu jest niezależne od istnienia jakichkolwiek znajdujących się w nich rzeczy. Innymi słowy, Newton głosił ontologiczną niezależność czasu i przestrzeni od wypełniającej je materii. Tak pojmowany absolutny czas i absolutną przestrzeń Newton odróżniał od przestrzeni i czasu, które określał jako "względne", czy też "pozorne". Przestrzenią względną nazywał przestrzeń wyznaczoną przez

⁴ Jednocześnie należy podkreślić, że tym, co łączy te dwa stanowiska jest ich obiektywistyczny charakter. Rozumiem przez to, że w obu istnienie czasu jest związane przede wszystkim z istnieniem pozapodmiowej rzeczywistości. Ta charakterystyka, jak pokażę, odróżnia w sposób istotny te dwie koncepcje czasu od koncepcji, które stanowią główny przedmiot niniejszej rozprawy. W nich bowiem czas jest pierwotnie czymś subiektywnym, tzn. jego istnienie jest pierwotnie związane z aktywnością podmiotu a nie z istnieniem rzeczy znajdujących się na zewnątrz niego.

wzajemne położenie ciał względem siebie. Względny czas pojmował natomiast jako miarę ruchu określonych ciał (na przykład ruchu Ziemi wokół Słońca)⁵.

Z tym oddzieleniem wiązało się także istotne rozróżnienia między względnym a absolutnym miejscem oraz ruchem pozornym i prawdziwym. To właśnie możliwość odróżnienia ruchu prawdziwego od pozornego stanowiła dla Newtona podstawę przyjęcia istnienia absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni⁶. Ruch prawdziwy, będący kluczowym pojęciem Newtonowskiej dynamiki (tylko ten ruch stanowił bowiem jej właściwy przedmiot badań), polegać miał zdaniem Newtona na zmianie absolutnego miejsca, to znaczy na zmianie miejsca w absolutnej przestrzeni, dokonującej się w czasie absolutnym, niezależnym od stosowanych przez nas miar. Istnienie takiego ruchu zakładało zatem istnienie absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu. Warto dodać, że przyjęcie istnienia absolutnego czasu związane było także z tym, że ruchy ciał, które służą za podstawę stosowanych przez nas miar czasu, mogą być względem siebie różne, szybsze lub wolniejsze, my natomiast dysponujemy możliwością ich porównywania oraz korygowania i uzgadniania ze sobą ich miar. W związku z tym istnieć musi coś, co stanowiłoby wspólną podstawę wszelkich takich porównań, niezależnie od tego, czy dany ruch jest szybszy, czy wolniejszy. Taką podstawą jest właśnie niezależny od wszelkich poruszających się obiektów i jednostajnie płynący czas absolutny⁷.

Warto wymienić kilka istotnych cech, które charakteryzować miały absolutny czas i absolutną przestrzeń. Po pierwsze, wedle tego stanowiska czas i przestrzeń były nieskończone. W swym istnieniu nie mogły być ograniczone przez nic poza nimi samymi. Zgodnie z klasycznym argumentem sformułowanym przez Archytasa z Tarentu i powtarzanym w nowożytności przez takich myślicieli jak Bruno czy Locke, przestrzeń miała być nieskończona, ponieważ nie sposób pomyśleć sobie żadnego ostatecznego ograniczenia przestrzeni, tzn. ograniczenia, poza którym przestrzeń

⁵ I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, przekł. Jarosław Wawrzycki, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 190.

⁶ M. Buckley, *God in the Project of Newtonian Mechanics*, w: *Newton and the New Direction in Science*, Specola Vaticana, 1988, s. 87-88.

⁷ Newton, *Matematyczne zasady*, wyd. cyt., s. 192.

już by nie istniała. Innymi słowy, wszelkie ograniczenia przestrzeni pomyśleć można sobie tylko w obrębie przestrzeni absolutnej⁸. Analogiczny argument można sformułować w odniesieniu do czasu. Gdyby czas posiadał początek lub koniec, można by go sobie pomyśleć tylko jako ograniczenia wewnątrz czasu⁹. Ważną (a zarazem problematyczną, jak pokażę dalej) konsekwencją tego poglądu jest to, że materia zajmuje jedynie niewielką część przestrzeni, podczas gdy w większości przestrzeń jest pusta. W odniesieniu do czasu z kolei nieograniczoność oznacza, iż istniał on nawet wtedy, gdy nie istniały jeszcze żadne rzeczy. Po drugie, czas i przestrzeń były pojmowane jako ciągłe i jednolite. To z kolei znaczy, że poszczególne miejsca w absolutnej przestrzeni, a także poszczególne momenty w czasie absolutnym niczym się względem siebie nie różnią, oraz że nie istnieją żadne "dziury", które oddzielałyby poszczególne części czasu i przestrzeni¹⁰. Po trzecie, zarówno czas, jak i przestrzeń były uznawane za niezmiennie. Zmieniać mogą się jedynie przedmioty istniejące w czasie i przestrzeni. Niezmiennność czasu oznacza według Newtona, że absolutny czas ani nie przyspiesza, ani nie zwalnia, lecz płynie jednostajnie.

Należy przy tym zaznaczyć, że pogląd, wedle którego przestrzeń była nieskończonym, wiecznym bytem, istniejącym niezależnie od znajdujących się w nim rzeczy, nie został wprowadzony do myśli nowożytnej przez Newtona. W filozofii nowożytnej pogląd ten był już obecny wcześniej u takich filozofów jak Bruno, Gassendi, Campanella czy More, a w istocie bezpośrednio nawiązywał do myśli greckich atomistów. Przypomnę, że dla myślicieli takich, jak Leucyp czy Demokryt niezależnie od atomów stanowiących podstawę materialnego świata istniała także próżnia (czy też niebyt), którą cechowały, podobnie jak Newtonowską absolutną przestrzeń, nieskończoność, jednorodność i wieczność¹¹.

Również pogląd o samoistności absolutnego czasu nie jest oryginalnym

⁸ M. Capek, *Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand Company, Princeton 1961, s. 17.

⁹ Tamże, s. 40.

¹⁰ Tamże, s. 20, 39.

¹¹ Tamże, s. 7–8.

wynalazkiem Newtona. Wcześniej podobny pogląd, iż czas istnieje niezależnie od znajdujących się w nim przedmiotów, głosił chociażby nauczyciel Newtona, Izaak Barrow, wedle którego czas stanowił swoisty rodzaj przestrzeni dla ruchu¹².

Warto zatem pamiętać, iż koncepcja czasu i przestrzeni, którą przyjmował w swoich dziełach Newton, wpisywała się w szerszy historyczny proces, w którym wraz z odejściem od Arystotelesowskiej fizyki (w której zmiany zachodzące w substancjach miały być określane przez wewnętrzne, naturalne skłonności tych substancji, a ostatecznie przez kształtujące te substancje formy; innymi słowy, przez wewnętrzne własności rzeczy) oraz rozwojem mechanicystycznego sposobu pojmowania praw rządzących rzeczywistością (w którym z kolei podstawą wyjaśniania wszelkich zmian zachodzących w ciałach był rozmiar, kształt i ruch tych ciał) wielu nowożytnych myślicieli porzuciło także Arystotelesowską wizję świata jako skończonego, ograniczonego przez sferę gwiazd stałych, plenum.

Omawiając Newtonowskie poglądy na naturę czasu i przestrzeni, warto również wspomnieć, iż za Henrym More'em Newton przyjmował pogląd, że czas i przestrzeń stanowią specyficznie pojmowane atrybuty Boga¹³. Przypomnę słynne stwierdzenie Newtona, że czas i przestrzeń stanowią jakby *sensorium* Stwórcy. Dzięki niemu Bóg nie tylko jest obecny w świecie i może świat bezpośrednio poznawać, lecz przede wszystkim może sprawować nad nim stałą kontrolę jako doskonały Władca. Na ten związek między teologicznymi poglądami Newtona i przedstawianą przez niego koncepcją czasu i przestrzeni zwraca uwagę J. E. McGuire, omawiając manuskrypt Newtona *Tempus et Locus*. W świetle tego rękopisu absolutny, nieskończony czas oraz absolutna i nieskończona przestrzeń postrzegane były przez Newtona jako emanacyjny skutek (*effectus emanativus*) istnienia doskonałego Stwórcy i Monarchy, czy też mówiąc inaczej, jako byty, których istnienie stanowiło bezpośrednią konsekwencję istnienia Boga¹⁴. Bóg bowiem, będąc substancjalnie obecny w świecie, właśnie za sprawą tak pojmowanych czasu

¹² Tamże, s. 38.

¹³ Tamże, s. 10.

¹⁴ J.E. McGuire, *Predicates of Pure Existence: Newton on God's Space and Time*, w: *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, The MIT Press, Cambridge 1990, s. 105.

i przestrzeni mógł być bytem istniejącym zawsze (w każdym momencie czasu) i wszędzie (w każdym miejscu w przestrzeni).

Przedstawione powyżej poglądy poddane zostały gruntownej krytyce przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który w słynnej polemice z przyjacielem Newtona, Samuelem Clarkiem, nie tylko odrzucał koncepcję absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni, lecz także twierdził, że koncepcja ta nie świadczy o majestacie boskiego Władcy, lecz wręcz przeciwnie, godzi w jego doskonałą mądrość. Leibniz uważał po pierwsze, że pogląd o nieskończoności absolutnego czasu oraz absolutnej przestrzeni, prowadzący do konieczności uznania, że w zdecydowanej większości są puste, jest niezgodny z powszechnie obowiązującą zasadą racji dostatecznej. Zdaniem Leibniza istnienie absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni oznaczałoby, że istnieje nieskończona liczba części czasu i przestrzeni, które z racji tego, że są puste, niczym się od siebie nie różnią. W związku z tym Bóg nie dysponowałby żadną racją, by na przykład akurat w tym momencie nieskończonego czasu lub w tym oto konkretnym miejscu w przestrzeni stworzyć świat. Z tego wynikałoby z kolei, że Bóg, nie mając żadnego powodu, by wybrać stworzenie świata w którejkolwiek z takich pustych części czasu i przestrzeni, nie stworzyłby go w żadnej z nich z racji swej doskonałej mądrości. Dlatego też zgodnie z poglądami Leibniza niemożliwe było samo istnienie wielości identycznych momentów w czasie i miejsc w przestrzeni¹⁵.

Gdyby natomiast utrzymywać, tak jak zwolennicy Newtona (w tym Clarke), że Bóg w swoich wyborach może się kierować jedynie tzw. prostą wolą, wolą pozbawioną jakichkolwiek racji, to ani nie byłby doskonale mądry, bo jego działaniami nie zawsze kierowałby racjonalny wybór tego, co najlepsze, ani nie można by powiedzieć o jego woli, że jest wolna, gdyż wolność działania jest w jego wypadku nierozłącznie związana z możliwością wyboru tego, co lepsze. W konsekwencji przyjęcie Newtonowskich poglądów godziłoby w doskonałość Stwórcy¹⁶.

¹⁵ G. W. Leibniz, *Polemika z Samuelem Clarke'iem*, przekł. S. Cichowicz i H. Krzeczkowski, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969, s. 336–337, 346–347.

¹⁶ Tamże, s. 338.

Leibniz uważał po drugie, że jeżeli uznamy czas i przestrzeń za istniejące niezależnie od porządku rzeczy, tj. całokształtu relacji wiążących owe rzeczy ze sobą nawzajem, to zatrzymamy różnicę między substancją a własnością. Wówczas należałoby bowiem przyjąć, że istnieją określenia czasowe, które nie są określeniami żadnych konkretnych bytów¹⁷.

Po trzecie, zdaniem Leibniza nie można byłoby powiedzieć, że tak rozumiany czas w ogóle istnieje, ponieważ poszczególne jego części nigdy nie istnieją razem.

W świetle powyższej argumentacji Leibniz uznał, że zarówno istnienie czasu, jak i przestrzeni, jest ściśle związane z porządkiem istnienia rzeczy w świecie. Przestrzeń jest porządkiem relacji między rzeczami współistniejącymi ze sobą. Czas natomiast jest w istocie następowaniem rzeczy po sobie, a w związku z tym związany jest z kauzalnym porządkiem postrzeganej przez nas rzeczywistości. Sam czas (podobnie zresztą jak przestrzeń), pomyślany w oderwaniu od wszelkich konkretnych rzeczy, jest zgodnie z poglądami Leibniza jedynie bytem względnym, pewną idealną możliwością, czy też pewnym ogólnym, abstrakcyjnym sposobem przedstawienia sobie rozmaitych możliwych relacji wiążących ze sobą byty. To ogólne stwierdzenie Leibniz konkretyzował, twierdząc, że w istocie czas i przestrzeń sprowadzają się do prostych wyrażeń (czy, jak to określał, „członów niezłożonych”), tworzących prawdy czy wyrażenia złożone, takie jak na przykład. proporcje.¹⁸

Ponadto, jeżeli poglądy te odniesiemy do metafizycznej koncepcji Leibniza przedstawionej w monadologii, to można powiedzieć również, że na gruncie jego poglądów czasowy porządek rzeczy jest zarazem w istocie ściśle związany ze sposobem przedstawiania sobie porządku następowania wewnętrznych stanów (czyli spostrzeżeń) przez skończone monady. Ten porządek jest określony za pomocą zasad ustanowionych przez Boga (działalność tych wewnętrznych zasad Leibniz określa mianem „dążności” monad)¹⁹. Co więcej, czas i przestrzeń związane są zarówno z istnieniem rzeczy, jak i ze sposobem określającym to, jak monady

¹⁷ Tamże, s. 347–348.

¹⁸ Tamże, s. 335.

¹⁹ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przekł. S. Cichowicz, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 299.

postrzegają zjawiska. Same monady, jako czysto duchowa substancja świata (takiego, jakim jest sam w sobie), nie pozostają względem siebie w żadnych relacjach przestrzennych ani czasowych, nie są też w stanie wywierać na siebie żadnego wpływu. Dodatkowo należy zauważyć, że zgodnie z poglądami Leibniza poznanie zmysłowe, a zatem postrzeganie zjawisk w czasie i przestrzeni, stanowiło jedynie pewien niewyraźny sposób przedstawiania sobie rzeczywistości, podczas gdy źródłem wyraźnej i pewnej wiedzy o tym, jaka jest ta rzeczywistość sama w sobie, mogło być jego zdaniem jedynie poznanie czysto rozumowe (poznanie wypływające z tzw. naturalnej światłości)²⁰. W świetle poglądów Leibniza także czas i przestrzeń, jako porządki rzeczy spostrzegane przez nas za pomocą zmysłów, pojmować można jako pewien subiektywny i na dodatek wysoce niedoskonały sposób, w jaki skończone monady odbierają rzeczywistość.

1.1.2. Czas jako forma naoczności.

Jak już wspomniałem, dla Kanta nie do przyjęcia były obydwie przedstawione powyżej stanowiska. Formułując swój własny pogląd w kwestii tego, czym w istocie są czas i przestrzeń, krytycznie odnosił się zarówno do stanowiska Newtona, wedle którego miały one istnieć jako byty niezależne od porządku znajdujących się w nich rzeczy, jak i do relacjonistyczno-idealistycznego poglądu Leibniza, zgodnie z którym czas i przestrzeń z jednej strony związane były z porządkiem rzeczy, a z drugiej ze zmysłowym sposobem poznawania rzeczywistości przez monady.

Główny argument Kanta zarówno przeciwko myślicielom uznającym czas za pewien samodzielnie istniejący byt, jak i tym, którzy głosili, że czas jest w istocie jedynie pewnym mętnym sposobem przedstawiania sobie wewnętrznych charakterystyk rzeczy samych w sobie, znajdujemy w *Estetyce transcendentalnej*. Kant stawia tam pytanie, jak w ogóle możliwa jest czysta (tj. nieempiryczna) matematyka, której twierdzenia uchodzą przecież za prawdy niepodważalne i intuicyjne²¹. Aby była możliwa, sądy matematyki nie mogą być, po pierwsze,

²⁰ G.W. Leibniz, *List do Zofii Karoliny Pruskiej*, przekł. S. Cichowicz, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 258–262.

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, A46/B64-

tworzone w oparciu o doświadczenie, gdyż wtedy byłyby wyłącznie empirycznymi generalizacjami, a to podważałoby ich apodyktyczność (tzn. oczywistość i niepodważalność, ścisłą ogólność oraz powszechną ważność). Geneza i (co oczywiste) prawdziwość tych sądów muszą być wolne od wszelkiej empirii. Po drugie, nie mogą być sędami analitycznymi, lecz syntetycznymi, gdyż te pierwsze, choć są zawsze prawdziwe, przedstawiają jedynie to, co należy do danego pojęcia (w związku z czym Kant określa takie sądy mianem „wyjaśniających”). To, co zostało wyartykułowane w predykcji danego sądu, było już wcześniej pomyślane (choćby nawet niejasno) w jego podmiocie. Poprzez analizę treści pojęć nigdy nie będziemy w stanie dojść do tego, jak jedne pojęcia miałyby być prawomocnie dołączane do innych. Pogląd ten ilustruje znany przykład, przytaczany przez samego Kanta. Twierdził on mianowicie, że sądu „ $7 + 5 = 12$ ” nie można by utworzyć nigdy poprzez analizę pojęć liczb 7 i 5 oraz analizę pojęcia sumy. Jego zdaniem, by utworzyć taki sąd, należałoby odwołać się do swoistego rodzaju naoczności, w której przedstawimy sobie dokonującą się w czasie operację dodawania kolejno do siebie 7 i 5 jednostek²². A zatem, by możliwe były sądy, które pozostają wolne od wszelkiej empirii, a jednocześnie faktycznie rozszerzają nasze poznanie, a nie jedynie eksplikują treść posiadanych przez nas pojęć, musimy, zdaniem Kanta, dysponować zdolnością czystego oglądania, która umożliwia nam czyste przedstawienia czasu i przestrzeni. Gdyby natomiast czas i przestrzeń były pierwotnie metafizycznymi warunkami rzeczy (istniejącymi jako niezależne byty) albo własnościami określającymi rzeczy same w sobie, to zdaniem Kanta nasza naoczność mogłaby być jedynie empiryczna, ponieważ przedstawienia czasu i przestrzeni oraz stosunków, które w nich zachodzą, mogłyby powstawać jedynie jako efekt bezpośredniego kontaktu z tymi rzeczami, a tym samym wszelkie nasze twierdzenia dotyczące owych stosunków byłyby wyłącznie uogólnieniami wywiedzionymi z naoczności empirycznej.

Kant twierdził ponadto, że czas i przestrzeń nie mogą być pojęciami²³. Po

A49/B66.

²² Tamże, B15–B16.

²³ Tamże, A31/B46–A32/B48.

pierwsze, nie mogą być pojęciami empirycznymi, gdyż jako generalizacje opierałyby się o szereg jednostkowych aktów doświadczenia, w których chwytalibyśmy przestrzenne i czasowe relacje między konkretnymi zjawiskami, a to, jak zauważa Kant, możliwe jest jedynie wówczas, gdy już *a priori* dysponujemy pewnymi przedstawieniami czasu i przestrzeni, które pozwalają nam ująć doświadczane zjawiska w takich właśnie relacjach. Ponadto, gdyby nasze przedstawienia czystego czasu i przestrzeni były pojęciami empirycznymi, to, jak już wspomniałem, twierdzenia matematyki byłyby syntetycznymi sędami *a posteriori*, co w konsekwencji czyniłoby niemożliwym uzyskanie na jej gruncie jakiegokolwiek poznania, które byłoby pewne, konieczne czy też ściśle ogólne.

Po drugie, czas i przestrzeń nie mogą być zdaniem Kanta pojęciami ogólnymi, czy też tzw. pojęciami dyskursywnymi, przedstawiającymi ogół stosunków współistnienia lub następowania po sobie, w których miałyby pozostawać względem siebie poszczególne rzeczy. Nasze przedstawienia czasu i przestrzeni są bowiem pierwotnie przedstawieniami nieskończonych wielkości, czyli pewnych nieograniczonych całości zawierających nieskończoną mnogość wyobrażeń, które możemy wyodrębnić z tej całości dzięki przestrzeni i czasowi. Pojęcie czasu nie może być wywiedzione z ciągu następujących po sobie kolejno części, gdyż (co zostało już powiedziane) aby możliwe było przedstawienie jednostkowej relacji następowania po sobie w czasie, musimy już wcześniej dysponować pewnym przedstawieniem czasu, które dopiero wtórnie pozwalałoby nam uchwycić taką pojedynczą relację. Pojęcia ogólne natomiast nigdy nie przedstawiają nam żadnej nieskończonej mnogości, lecz jedynie to, co jest dla tej mnogości wspólne, czy też, jak pisał Kant, to, co się w tej mnogości zawiera (np. wspólna własność przedmiotów, których jest nieskończenie wiele). Abyśmy w ogóle mogli dysponować pewnym pojęciem czasu musimy najpierw mieć bezpośrednie przedstawienie chwytające jako jedność nieskończoną mnogość. Wedle Kanta takiego przedstawienia może nam dostarczyć jedynie czysta (formalna) naoczność.

Przeciwko poglądom Leibniza Kant formułował dodatkowo szereg argumentów opartych na przekonaniu, iż Leibniz niewłaściwie pojmował różnicę między intelektem a zmysłami. Wedle Leibniza bowiem poznanie wpływające ze

zmysłów (przynajmniej to, które wpływało ze zmysłów zewnętrznych) różniło się od poznania intelektualnego jedynie stopniem wyraźności i, mówiąc ogólniej, doskonałości. Poznanie płynące ze zmysłów zewnętrznych nie tylko było zdaniem Leibniza mniej wyraźne, ale też, jak słusznie uważał, nigdy nie gwarantowało pewności. Leibniz przyjmował także istnienie zmysłu wspólnego, w którym dane są nam przestrzenne oraz ilościowe charakterystyki rzeczy, stanowiące podstawę poznania matematycznego. Mimo to, Leibniz utrzymywał, że dopiero czyste poznanie intelektualne umożliwia odkrywanie pewnych i koniecznych prawd. Kant natomiast twierdził, iż Leibniz nie dostrzegał, że różnica ta ma w istocie charakter transcendentálny²⁴. Dla Kanta zmysłowa naoczność (oglądanie) nie jest po prostu gorszym od intelektu źródłem poznania, lecz stanowi zupełnie odmienny, choć jednakowo konieczny, podmiotowy warunek poznania. Poza tym na gruncie poglądów Kanta transcendentálne użycie intelektu (tzn. abstrahujące od naoczności stosowanie intelektu do rzeczy) nie może stanowić źródła żadnej przedmiotowo ważnej wiedzy. Owo lepsze w mniemaniu Leibniza poznanie czysto intelektualne, które wykraczać miałyby poza poznanie przedmiotów takimi, jakimi przedstawiają je nam nasze zmysły, a więc poznanie, które odkrywałoby, jakimi rzeczy te są same w sobie, w ogóle nie jest zatem (dla nas) możliwe. Wydanie obiektywnie ważnego sądu o rzeczach możliwe jest jedynie dzięki współdziałaniu zmysłowości i intelektu odnoszącego się do zmysłowych przedstawień.

Całokształt poglądów Leibniza wpływał, jak utrzymywał Kant, z nieporozumienia polegającego na tym, że nie dostrzegając transcendentálne różnicy, Leibniz traktował zjawiska tak, jakby były rzeczami samymi w sobie²⁵. W związku z tym stosował takie pary pojęć jak zgodność -- niezgodność, wewnętrzne -- zewnętrzne, tożsamość -- różnica czy materia -- forma do zjawisk tak samo, jak do przedmiotów czystego intelektu. Choć nie ma potrzeby omawiać w tym miejscu całości Kantowskiej krytyki poglądów Leibniza, niezbędne jest rozważenie kilku kwestii, które są bezpośrednio związane z poruszaną przeze mnie problematyką.

Sam pogląd Leibniza, że czas i przestrzeń są jedynie pewnym niewyraźnym,

²⁴ Tamże, A44/B62.

²⁵ Tamże, A271/B327.

zmysłowym sposobem przedstawiania sobie panującego między rzeczami porządku, wpływał zdaniem Kanta właśnie z tego, iż Leibniz nie dość jasno pojmował różnicę między zmysłami a intelektem, w związku z czym zintelektualizował przedmioty zmysłów. Jeżeli bowiem chcielibyśmy za pomocą samego intelektu przedstawić sobie zewnętrzne stosunki między rzeczami, to musielibyśmy pomyśleć te rzeczy jako pozostające w stosunkach wzajemnego oddziaływania. Podobnie zmianę stanu danej rzeczy możemy sobie pomyśleć jedynie za pomocą pojęć przyczyny i skutku²⁶. Dlatego właśnie czas i przestrzeń nie mogły być z punktu widzenia Leibniza pomyślane na sposób Newtonowski jako zewnętrzne i niezależne od rzeczy. Newtonowskie złudzenie, że są one czymś niezależnym wynikało jedynie z tego, że zmysły nie dość wyraźnie chwytały intelektualny porządek owych relacji.

Z podobnego nieporozumienia wynikał wedle Kanta także pogląd, że nie mogą istnieć dwie nieodróżnialne od siebie rzeczy. Jeżeli mianowicie zjawiska traktowalibyśmy jak pojęcia, to faktycznie dwie absolutnie nieodróżnialne od siebie rzeczy musiałyby być jedną i tą samą rzeczą, tak jak dwa pojęcia byłyby jednym i tym samym pojęciem, gdyby niczym się od siebie nie różniły. Jeżeli natomiast zjawiska nie są tylko i wyłącznie przedmiotami intelektu, lecz istnieją w zewnętrznej naoczności, czyli w przestrzeni, to zdaniem Kanta dwie takie same co do swych wewnętrznych własności rzeczy mogą swobodnie istnieć w dwóch różnych miejscach i różnić się od siebie właśnie pod względem lokalizacji²⁷.

Wreszcie, twierdził Kant, dla Leibniza właściwym przedmiotem poznania są substancje, dostępne wyłącznie intelektowi i będące rzeczami samymi w sobie, czyli monady. Zatem tym, co istnieje naprawdę, są jedynie wewnętrzne określenia tych rzeczy. Zjawiska, a także zewnętrzne stosunki między przedmiotami zmysłów, nie stanowią odmiennych przedmiotów poznania, lecz jedynie niewyraźne obrazy owych rzeczy samych w sobie oraz ich wewnętrznych charakterystyk. Są pozorem, subiektywną ułudą, która staje nam na drodze wiodącej do poznania obiektywnej

²⁶ Tamże, A276/B332.

²⁷ Tamże, A272/B328.

rzeczywistości. Można powiedzieć, że na tym właśnie polega empiryczna idealność zjawisk w koncepcji Leibniza. Nie wynika z tego oczywiście, iż Leibniza można by zarazem nazwać „realistą transcendentalem” (przynajmniej nie w Kantowskim znaczeniu tego określenia). Choć zjawiska są w pewnym sensie znamionami zarówno rzeczy samych w sobie, jak i kierujących tymi rzeczami wewnętrznych zasad (postrzegany przez nas porządek zjawisk, mimo całej swej niewyraźności, odzwierciedla doskonały, boski porządek monad), oczywiście nie oznacza to wcale, że określenia czasowe i przestrzenne determinują same monady. Wydaje się w związku z tym, że zależność między transcendentalem realizmem a empirycznym idealizmem jest jedynie jednostronna. O ile bowiem z przyjęcia pierwszego z tych stanowisk nieuchronnie zdaje się wynikać drugie (co bezpośrednio wiąże się z pytaniem o to, jak postrzegany przez nas, subiektywny porządek czasowy i przestrzenny ma się do obiektywnego, przestrzennego i czasowego, porządku rzeczy samych w sobie), o tyle przyjęcie idealizmu empirycznego nie implikuje w żadnym razie realizmu transcendentalnego. W związku z tym stwierdzenie, że czas jest na gruncie poglądów Leibniza własnością rzeczy samych w sobie byłoby interpretacją posuniętą zbyt daleko. Czas, przestrzeń, a także przestrzenny, czasowy (czy też kauzalny) porządek rzeczy, są związane u niego, podobnie jak u Kanta, jedynie ze zjawiskami. Różnica między poglądami tych myślicieli zawarta jest natomiast w odpowiedzi na pytania, czym w ogóle jest poznanie oraz co jest właściwym przedmiotem poznania. Dla Leibniza przedmiotem tym były odwieczne boskie prawdy dostępne samemu intelektowi i chociaż Leibniz przyznawał, że zmysły dostarczają materiału rozumowaniom, przynajmniej w naszym doczesnym życiu, to twierdził zarazem, że intelekt może samodzielnie wykraczać poza pełen złudzeń i pozorów świat zmysłów i poznawać rzeczy takie, jakimi są naprawdę. Dla Kanta natomiast rzeczywistość fenomenalna jest jedyną rzeczywistością dostępną poznającemu podmiotowi, natomiast to, jakie byłyby rzeczy same w sobie, jest dla nas czymś absolutnie niewiadomym. Intelekt prawomocnie może się odnosić jedynie do zjawisk, sam w sobie nie daje nam bowiem możliwości poznania żadnych przedmiotów.

Na tym tle uwidaczniana się kilka cech Kantowskiej koncepcji czasu, które są

niezwykle istotne z punktu widzenia prowadzonych przeze mnie rozważań. Z jednej strony zmysły nie są dla Kanta mniej doskonałym źródłem poznania. Ich rola nie polega na godnym pogardy gmatwaniu i zniekształcaniu przedstawień intelektu²⁸. Stanowią źródło przedstawień zupełnie odmiennych co do swej natury od tych, które wypływać miałyby z użycia samego jedynie intelektu. Porządek czasowy nie jest zatem dla Kanta pozorem czy złudzeniem, przesłaniającym właściwy przedmiot poznania, czyli dostępną jedynie intelektowi rzeczywistość samą w sobie, lecz porządkiem, w którym naprawdę dane są nam wewnętrzne stany naszego umysłu, a także wszelkie przejawiające się nam w tych stanach przedmioty doświadczenia. Innymi słowy, czas posiada przedmiotową ważność w odniesieniu do wszelkich rzeczy, które mogą być dane naszym zmysłom. Na tym polega empiryczna realność czasu. Z drugiej strony Kant odrzucał poglądy przyznające czasowi absolutną realność. Uznanie, iż czas jest samoistnym bytem, prowadziło zdaniem Kanta do poważnych konsekwencji natury poznawczej. Z tego powodu twierdził, że czas jest czymś transcendentnie idealnym, tzn. gdybyśmy abstrahowali od podmiotowych warunków doświadczenia, czas byłby niczym.

Zauważmy, że przedstawione tu poglądy Kanta otwierają nową perspektywę w refleksji nad czasem. Czas nie jest tu pojmowany jako zewnętrzny porządek czy też byt, w którym istnieje zewnętrzny i niezależny od podmiotu świat. W świetle myśli Kanta staje się on fundamentalnym wewnętrznym, podmiotowym warunkiem, dzięki któremu świat w ogóle może być dany podmiotowi w poznaniu. Kant sprowadza rozważania nad czasem do omówienia roli czasu w konstytucji ludzkiego poznania, a przede wszystkim w konstytucji źródłowej aktywności podmiotu, którą jest doświadczenie. Innymi słowy, czas jest warunkiem, dzięki któremu w doświadczeniu uobecniać może się byt. W związku z tym można nawiązać do terminologii Martina Heideggera i powiedzieć, do pewnego stopnia zasadnie, że czas jako forma naoczność stanowi fundament, dzięki któremu konstytuuje się możliwość transcendencji, tzn. możliwość wykraczania podmiotu ku bytowi, którym jest świat, czyli otwartość podmiotu ludzkiego na byt inny niż on sam²⁹. Z Heideggerowskiej

²⁸ Tamże, A276/B332.

²⁹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przekł. B. Baran., PWN, Warszawa 1989, s. 50.

perspektywy oznacza to, że w owym wykraczaniu świat dany jest pozaświatowemu ja pierwotnie jako pewien stale obecny przedmiot poznania. Innymi słowy, w doświadczeniu podmiot otwiera się na byt, ale podmiot i świat powiązane są pierwotnie jedynie relacją poznawczą. Konstrukcja taka nie pozwala pokazać tego, co dla Heideggera istotne, mianowicie, w jaki sposób konstytuuje się nasze najbardziej pierwotne i naturalne doświadczenie, w którym my sami jesteśmy sobie dani nie jako bezinteresowni obserwatorzy, będący jedynie granicą świata, lecz jako byty realnie istniejące w tym świecie i praktycznie zaangażowane w ten świat. W kolejnych częściach niniejszego rozdziału szczegółowo omówię kluczowe momenty uobecniania się (konstytucji) świata w aktach doświadczenia. Pokażę również, jak w świetle poglądów Kanta owemu uobecnieniu podlega sam czas.

1.2. Wieloaspektowość czasu w transcendentalnej filozofii Kanta.

Omówienie Kantowskiej koncepcji czasu rozpocznę od Kantowskiego ujęcia zmysłowości. Była ona dla niego pasywną zdolność naszego umysłu do uzyskiwania wrażeń w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty³⁰. W dowolnym przedmiocie naoczności empirycznej (czyli, zgodnie z definicją Kanta, w zjawisku) wrażenia stanowią jego materię. Natomiast to, dzięki czemu wrażenia mogą być uporządkowane wedle pewnych stosunków, Kant nazywał „formą zjawiska”³¹. O ile materia zjawiska jest nam zawsze dana *a posteriori*, o tyle forma musi istnieć w umyśle *a priori*, musi być czymś, co poprzedza wszelkie wrażenia. Jak wiadomo, Kant wymieniał dwie formy zmysłowości. Przestrzeń jest formą, w której postrzegamy treści napływające do nas ze zmysłów zewnętrznych³². Czas stanowi z kolei formę, w której pierwotnie dane są nam wewnętrzne stany naszego umysłu. Zarazem to właśnie czas jest na gruncie Kantowskiego stanowiska formalnym warunkiem możliwości wszelkich zjawisk w ogóle. Wszelkie przedstawienia, także

³⁰ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A19/B33.

³¹ Tamże, A20/B34.

³² Tamże, A22/B37.

te pochodzące ze zmysłów zewnętrznych, są bowiem dane nam jako nasze doznania (stany naszego umysłu), a więc wszystkie są przez nas pierwotnie oglądane w czasie.

Należy dodać, że Kant określał swoje stanowisko mianem "transcendentalnego idealizmu", przez co rozumiał, że czas i przestrzeń nie są ani rzeczami samymi w sobie, ani własnościami takich rzeczy, a także mianem "empirycznego realizmu", co z kolei znaczyło, że rzeczywistość (choć tylko fenomenalna) naprawdę jest nam dana w czasie i przestrzeni i stanowi właściwy przedmiot naszego poznania, a nie jedynie subiektywną iluzję, złudzenie, które przeszkadza nam w poznaniu rzeczy takich, jakimi są same w sobie³³.

Należy w tym miejscu poczynić istotną uwagę natury terminologicznej. Mianowicie, czas, pojmowany jako „wyobrażenie leżące u podstaw wszelki danych naocznych”, umożliwia nam jedynie bierne odbieranie treści zmysłowych³⁴. Tę bierną zdolność naszego umysłu pragnę w niniejszym rozdziale zasadniczo odróżnić od tych aktów, które określał będę mianem „doświadczenia”. Doświadczenia nie można według Kanta, w odróżnieniu od takich myślicieli jak Locke czy Hume, sprowadzać jedynie do odbierania wrażeń. Choć sam Kant czasami używał (niekonsekwentnie) terminu „doświadczenie” na określenie biernej receptywności, proponuję, by – zgodnie z przytoczoną przez niego samego definicją doświadczenia – pojęcie to z wiązać z poznaniem empirycznym, tzn. pierwotnym (źródłowym) rodzajem poznania, w którym dane są nam całości ukonstytuowane z wielości wrażeń³⁵. Ich ogląd jako przedmiotów nie jest dziełem samej tylko zmysłowości, lecz zakłada konieczne powiązanie treści empirycznych przez czyste pojęcia intelektu. Innymi słowy, doświadczenie (poznanie doświadczałne) powstaje dopiero w wyniku współdziałania biernej zmysłowości i czynnego intelektu. Z tego powodu w niniejszym rozdziale będę posługiwał się terminem „doświadczenie” tylko w znaczeniu wskazanym powyżej. Działalność samej tylko zmysłowości określał będę natomiast po prostu jako „odbieranie wrażeń”.

³³ Tamże, A28/B44, A35/ B52–A36/B53.

³⁴ Tamże, A31.

³⁵ Tamże, A176/B218.

Wracając do głównego wątku niniejszych rozważań należy zauważyć, że przedstawiony sposób pojmowania czasu jako formy naoczności nie jest jedynym sposobem rozumienia tego pojęcia przez Kanta. W filozofii Kanta odnajdujemy również dwa zadaniowo odmienne sposoby rozumienia czasu.

Po pierwsze, jak widać chociażby w rozdziale poświęconym analogiom doświadczenia, Kant pojmował czas także jako obiektywny porządek, określający istnienie w czasie samych przedmiotów doświadczenia. Tak rozumiany czas (który można określić jako „czas obiektywny”) dany jest jako coś zewnętrznego i postrzegany jako istniejący niezależnie od podmiotu poznania. Nie sposób sprowadzić go wyłącznie do formy, w której dane są nam treści zmysłowe, ponieważ czas obiektywny jako porządek istnienia zewnętrznych przedmiotów może być nam dany dopiero w doświadczeniu, a zatem dopiero dzięki powszechnemu powiązaniu wszelkich treści empirycznych przez funkcje intelektu.

Po drugie, czas niejednokrotnie rozumiany jest przez Kanta także jako wewnętrzny, podmiotowy porządek następowania po sobie stanów umysłu, który jest nam dany w empirycznym samooglądzie (w zmyśle wewnętrznym). Jak pokażę, również w tym przypadku czasu nie możemy utożsamiać z formą naoczności. Czasowy porządek stanów naszego umysłu może być nam dany jedynie dzięki uprzedniej syntezie danych zmysłowych za pomocą kategorii, a jego istnienie jest ściśle powiązane z istnieniem czasu obiektywnego.

Te trzy wymienione sposoby ujmowania czasu są ze sobą ściśle powiązane i dają się oddzielić tylko analitycznie. Bez czasu jako formy oglądania nie mógłby być nam dany żaden porządek czasowy. Jest on warunkiem czasowego porządku przedmiotów doświadczenia i porządku, który obserwować możemy wtedy, gdy w empirycznym samooglądzie dostrzegamy następowanie po sobie wewnętrznych stanów naszego umysłu. Te dwie, jak można by powiedzieć za Husserlem, postacie świadomości czasu stanowią bowiem syntetyczne jedności i mogą być nam dane jedynie na gruncie w pełni ukonstytuowanej syntetycznej jedności doświadczenia. Nie moglibyśmy także powiedzieć o czasie nic więcej niż wskazanie jego funkcji w doświadczeniu bez uznania go za czyste przedstawienie, którego treść możemy zrozumieć w gruncie rzeczy jedynie *per analogiam* do przedstawień przestrzeni,

czyli jako pewną nieskończoną prostą, „w której to co różnorodne [tj. treści zmysłowe], tworzy ciąg o jednym tylko wymiarze”, badaną następnie w matematyce³⁶. Analogia między czasem i prostą jest oczywiście niedoskonała, gdyż w odróżnieniu od prostej poszczególne momenty czasu nigdy nie istnieją jednocześnie, lecz następują po sobie. Świadomość owego następstwa musi mieć jednak źródło empiryczne.

1.3. Konstytucja czasu empirycznego.

W niniejszym podrozdziale szczególnie istotne będzie omówienie tego, jak w świetle poglądów Kanta konstytuuje się wspomniany już czas empiryczny (w szczególności – czas obiektywny). W tym celu rozpocznę od omówienia trzech modi syntezy, przedstawionych przez Kanta w transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu. Najpierw wskażę na niezwykle istotną rolę transcendentalnej wyobraźni w aktach syntezy przedstawień. Następnie przejdę do omówienia problematyki schematyzmu i wreszcie przedstawię analogie doświadczenia, czyli trzy najwyższe zasady stosowania czystych pojęć intelektu do zjawisk, wedle których możliwe jest ukonstytuowanie się trzech sposobów istnienia w czasie przedmiotów doświadczenia. Przy tej okazji omówię szczegółowo różnice, które zachodzą wedle Kanta między obiektywnym porządkiem istnienia w czasie, a porządkiem ujmowania przedstawień w zmyśle wewnętrznym.

1.3.1. Synteza jako ujmowanie, odtwarzanie i rozpoznanie.

Jak twierdził Kant konstytucja doświadczenia możliwa jest dzięki trojakiej syntezie, omawianej przez niego w rozdziale poświęconym transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu (w wydaniu A), a mianowicie: syntezie ujmowania w naoczności, syntezie odtwarzania w wyobraźni oraz syntezie rozpoznania w pojęciu. Warto dodać, że nie mamy tu w żadnym wypadku do czynienia z trzema oddzielnymi syntezami. Ujmowanie w naoczności, odtwarzanie w wyobraźni i

³⁶ Tamże, A33/B50.

rozpoznawanie w pojęciu są raczej trzema momentami jednej syntezy i możliwość jedności doświadczenia wymaga, by treści zmysłowe były ze sobą powiązane na wszystkie trzy wymienione sposoby.

Kant twierdził, że aby z wielości treści danych nam w zmysłach mógł powstać pojedynczy spójny obraz, wszelkie te treści empiryczne muszą być przejrane i zebrane w całość. To zebranie w całość jest z kolei możliwe dzięki ujęciu (*Apprehension*) empirycznej wielości przez wyobraźnię, czyli poprzez objęcie tej wielości czynnością wyobraźni³⁷. Jak pisał:

Każde przedstawienie, jako zawarte w jednym okamgnieniu, może być zawsze tylko bezwzględną jednością. Żeby więc z różnorodności powstała jedność naoczności (np. w wyobrażeniu przestrzeni), na to koniecznie potrzeba najpierw kolejnego przeglądnięcia różnorodności, a potem zebrania jej w jedno. Czynność tę nazywam syntezą ujmowania³⁸.

Co ważne, synteza ujmowania (podobnie zresztą jak i wszystkie pozostałe modi syntezy) musi dokonywać się także *a priori*, czyli w odniesieniu do przedstawień czystych, które są przedmiotami naoczności formalnej, a nie zmysłowej³⁹. Takimi przedstawieniami są przede wszystkim przedmioty poznania, z którymi mamy do czynienia w matematyce, na przykład przedstawienia figur geometrycznych. Bez tej syntezy nie mogłyby być nam dane czyste przedstawienia czasu i przestrzeni. Dlatego też, jak trafnie zauważył Heidegger w książce *Kant a problem metafizyki*, nawet możliwość czystego oglądu zakłada już pewną formę syntezy (albo przynajmniej, jak proponuje Heidegger, synopsji czystych treści, tzn. poprzedzającego syntezę pojęciową zebrania przez wyobraźnię wielości empirycznych treści w jeden obraz)⁴⁰. Także świadomość empirycznego czasu jako porządku, w którym dane są nam konkretne empiryczne treści, możliwa jest jedynie

³⁷ Tamże, A99 i n., A120.

³⁸ Tamże, A99.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 159 i nn.

na gruncie syntetycznej jedności ukonstytuowanej za pośrednictwem wyższych władz poznawczych. Jak pokażę świadomość czasu staje się w istocie możliwa dopiero wówczas, gdy mamy już do czynienia z ukonstytuowaną w pełni syntetyczną jednością doświadczenia.

Ponadto, o czym także szerzej napiszę w dalszej części tego rozdziału, już tu uwidacznia się niezwykle istotna rola, przypisywana przez Kanta transcendentalnej wyobraźni, przynajmniej w wydaniu *A Krytyki czystego rozumu*. To właśnie wyobraźnia odpowiada jego zdaniem za wiązanie ze sobą wielości treści zmysłowych w jednej świadomości⁴¹.

Jak twierdził Kant z syntezą ujmowania nierozzerwalnie związana jest synteza odtwarzania (*Reproduktion*) treści zmysłowych. Przez odtwarzanie rozumiał on takie powiązanie treści zmysłowych, że ilekroć w zmyśle wewnętrznym dane jest nam określone przedstawienie, umysł przechodzi od niego do pewnego innego przedstawienia wedle pewnego stałego prawidła i czyni to nawet pod nieobecność przedmiotu owych przedstawień⁴². Dzięki tej formie syntezy możliwe jest powiązanie w pewne relacje lub większe całości wielości różnorodnych treści, które zwykły towarzyszyć sobie lub po sobie następować. W związku z tym można powiedzieć również, że to właśnie dzięki syntezie odtwarzania określone treści zmysłowe nie znikają z naszej świadomości z chwilą gdy w umyśle pojawiają się treści nowe, lecz w pewnym sensie utrzymują się w niej jako skojarzone z tymi nowymi treściami. Dodam, że podobnie jak to miało miejsce w przypadku syntezy ujmowania odtwarzanie przedstawień odnosi się zarówno do wielości treści empirycznych, jak i do czystych przedstawień czasu i przestrzeni, a także do nieempirycznych przedstawień stanowiących przedmioty matematyki.

Należy przy tym podkreślić, że owo kojarzenie i odtwarzanie przedstawień nie może zdaniem Kanta dokonywać się w sposób dowolny i przypadkowy. Musi być, po pierwsze, kierowane przez pewne subiektywne (i w gruncie rzeczy empiryczne) prawidła określające, dlaczego dane przedstawienie łączy się akurat z tym przedstawieniem, a nie z jakimś innym. Tę podmiotową podstawę syntezy

⁴¹ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A78/B103, A120.

⁴² Tamże, A100–A102.

odtworzenia Kant nazywa kojarzeniem (*Assoziation*) przedstawień⁴³. Po drugie, musi ono posiadać także podstawę przedmiotową, określającą w sposób aprioryczny i konieczny to, które z wielu treści zmysłowych rzeczywiście nadają się do skojarzenia ze sobą. Nazywa ją Kant „pokrewieństwem”.

Ta przedmiotowa podstawa jest związana z trzecim wymienianym przez Kanta momentem syntezy, a mianowicie syntezą rozpoznawania w pojęciu⁴⁴. Kant uważał bowiem, że synteza odtwarzania nie mogłaby wytworzyć żadnej jedności, gdyby wszelkie treści zmysłowe nie były zjednoczone jako należące do jednej świadomości⁴⁵. Jak pisał:

Jedna świadomość jest tym, co jednoczy w jedno przedstawienie to, co różnorodne, kolejno oglądane, a potem też odtworzone⁴⁶.

Apriorycznym, transcendentальnym warunkiem leżącym u podstaw tej koniecznej jedności jest zatem wedle Kanta apercpcja transcendentálna -- pierwotna, konieczna i poprzedzająca wszelkie doświadczenie świadomość tożsamości samego siebie⁴⁷. Stanowi ona najwyższą zasadę syntezy w ogóle i dlatego to jej podporządkowana musi być ostatecznie zarówno synteza odtwarzania, jak i synteza ujmowania. Jedność apercpcji (jako źródło koniecznych prawideł rządzących syntezą wyobraźni), w jej związku z dokonywaną w wyobraźni syntezą, określa Kant w wydaniu A mianem „intelektu”⁴⁸. Jedność świadomości związana jest z kolei z pojęciowym i formalnym przedstawieniem przedmiotu przedstawień w ogóle (X). To przedstawienie transcendentálnego, nieempirycznego, przedmiotu stanowi prawidło określające w sposób konieczny i aprioryczny, jak powiązane mają być wszelkie treści zmysłowe. Odnosząc się do omawianej powyżej syntezy odtwarzania, można także powiedzieć, że to właśnie czyste pojęciowe

⁴³ Tamże, A121.

⁴⁴ Tamże, A122.

⁴⁵ Tamże, A103–A104. Tę myśl wyraża również słynne twierdzenie Kanta, które znajdujemy w transcendentálnej dedukcji czystych pojęć intelektu w wydaniu B, a mianowicie: „Przedstawienie ‘Myśle’ musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”. Tamże, B132.

⁴⁶ Tamże, A103.

⁴⁷ Tamże, A107.

⁴⁸ Tamże, A118.

przedstawienie X ma nadawać *a priori* konieczność kojarzeniu i odtwarzaniu przedstawień dokonującym się w wyobraźni. Mówiąc inaczej, na tym apriorycznym przedstawieniu przedmiotu transcendentznego opiera się konieczne pokrewieństwo (*Affinität*) zjawisk, dzięki któremu mogą być one kojarzone ze sobą i odtwarzane⁴⁹. Dopiero dzięki temu przedstawieniu możliwa staje się syntetyczna jedność doświadczenia. Należy zauważyć również, że tym samym apercpcja transcendentálna (i związane z nią przedstawienie przedmiotu transcendentálnego) stanowi podstawę jedności samoświadomości empirycznej, oglądu, w którym dane są nam nasze własne stany⁵⁰. Samo zebranie i powiązanie ze sobą przedstawień w jeden obraz dany nam w zmyśle wewnętrznym możliwe jest jedynie dzięki apercpcji transcendentálnej.

Zwróćmy zatem uwagę na rysujący się tu związek samoświadomości empirycznej i syntetycznej jedności doświadczenia. Obie te formy jedności wzajemnie się warunkują i tak jak niemożliwa byłaby jedność zewnętrznej rzeczywistości bez jedności samoświadomości, tak też samoświadomość nie byłaby możliwa bez podporządkowania treści zmysłowych przedstawieniu przedmiotu w ogóle w ramach wspomnianej jedności doświadczenia. Dodatkowo z punktu widzenia interesującej mnie w niniejszej pracy problematyki czasu to wzajemne powiązanie dwóch momentów świadomości wskazuje także na wspomnianą już zależność wiążącą świadomość czasu obiektywnego i świadomość czasu jako wewnętrznego porządku przedstawień.

To, że zjawiska są podporządkowane transcendentálnej jedności apercpcji, jest ściśle połączone z powiązaniem zjawisk za pomocą czystych pojęć intelektu, umożliwiających pomyślenie sobie przedmiotu transcendentálnego. Jak pisał Kant to właśnie poprzez syntezę dokonywaną wedle czystych pojęć intelektu apercpcja może „wykazać *a priori* swoją stałą i konieczną tożsamość”⁵¹.

Już we wstępnych rozważaniach w niniejszym rozdziale zwracałem uwagę na istotny problem, który pokazuje się w pełni dopiero w świetle powyższych ustaleń.

⁴⁹ Tamże, A105.

⁵⁰ Tamże, A107.

⁵¹ Tamże, A112.

Mianowicie dla Kanta już samo czyste przedstawienie czasu stanowi pewną syntetyczną jedność. Tego poglądu nie sposób pogodzić z przekonaniem sformułowanym przez niego w estetyce transcendentalnej, że przedstawienie czasu musi być czymś pierwotnie niezłożonym, w czym wszelkie podziały mogą być dokonywane jedynie poprzez ograniczenia. Nie da się ich uzgodnić, jeśli abstrahuje się od różnicy między punktami widzenia, z których wyobrażenie czasu jest analizowane. Z punktu widzenia estetyki transcendentalnej wyobrażenie czasu jest formą zmysłowej naoczności i tym samym wyobrażeniem niezłożonym. W świetle transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu natomiast wyobrażenie czasu jest wyobrażeniem czystym i wytworem syntezy, a więc składa się z wielu powiązanych ze sobą części. Innymi słowy, należy odróżnić czyste wyobrażenie czasu dane nam w naoczności czystej od czasu jako sposobu uporządkowania przedstawień danych nam w naoczności zmysłowej.

1.3.2. Pojęcie transcendentalnej wyobraźni.

Jak już wspominałem, w książce *Kant a problem metafizyki* Heidegger zwracał uwagę na to, że w wydaniu *A Krytyki czystego rozumu* Kant przypisał transcendentalnej wyobraźni, to znaczy wyobraźni pojmowanej jako konieczny podmiotowy warunek możliwości doświadczenia, niezwykle istotną rolę w syntezie przedstawień. Stanowiła ona dla Kanta trzecią podstawową władzę naszej duszy, obok dwóch głównych źródeł naszego poznania, czyli intelektu, a właściwie transcendentalnej apercpcji, i zmysłowości. Tylko dzięki aktywności tych trzech władz możliwe miało być doświadczenie. Rola wyobraźni polegała na powiązaniu ze sobą aktywności dwóch pozostałych władz. Przy tym, jak zauważył Heidegger, czynności wyobraźni nie można po prostu sprowadzać do łączenia dwóch przeciwstawnych sobie krańców poznania. Ona stanowi władzę kształtującą „jedność obu pozostałych [elementów], które same pozostają do niej w istotowej relacji strukturalnej”⁵². Oznacza to dla niego tyle, że struktura intelektu i zmysłowości zakorzeniona jest w strukturze transcendentalnej wyobraźni. Innymi słowy,

⁵² Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 154.

wyobraźnia miała być zdaniem Heideggera niejako wspólny korzeniem, z którego wyrastają, i w którym zarazem są zjednoczone, oba pnie poznania.

O strukturalnym związku wyobraźni z intelektem i ze zmysłowością świadczyć mogą chociażby dwie definicje tej władzy, które znaleźć możemy w filozofii Kanta. W *Krytyce czystego rozumu* Kant definiował wyobraźnię jako zdolność syntezy w ogóle. Jak pisał:

Synteza w ogóle jest [...] jedynie działaniem wyobraźni, pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji naszej duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania, ale którą rzadko tylko sobie uświadamiamy⁵³.

Kant zaznaczał również, że synteza ta może być dla nas źródłem poznania tylko wówczas, gdy jest podporządkowana czystym pojęciom intelektu, a zatem także transcendentalnej jedności apercpcji⁵⁴. Już tu wyraźnie uwidacznia się związek wyobraźni z czystym myśleniem. Albowiem to właśnie za pośrednictwem wyobraźni dokonywać się może powiązanie treści zmysłowych wedle apriorycznych prawideł, którymi są kategorie. Ponadto jak pokażę, omawiając zagadnienie schematyzmu czystych pojęć intelektu, same prawidła intelektu muszą być dookreślone przez schematy, czyli przedstawienia pośredniczące między zmysłowością, i intelektem, by mogły stanowić pojęciową podstawę jedności doświadczenia. Te pośredniczące przedstawienia są z kolei zdaniem Kanta wytworami transcendentalnej wyobraźni. Innymi słowy, dopiero dzięki wyobraźni kategorie zyskują swoje przedmiotowe znaczenie, to znaczy zostają uzupełnione o warunki, pod którymi mogą nadawać jedność wielości treści danych nam w zmysłach.

Drugą definicję wyobraźni znajdujemy w drugim wydaniu *Krytyki*... w rozdziale

⁵³ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A78/B103

⁵⁴ Taki właśnie sens ma też stwierdzenie Kanta następujące bezpośrednio po przytoczonej powyżej definicji: „Lecz doprowadzenie tej syntezy [syntezy będącej dziełem wyobraźni – przyp. I.U.] do pojęć jest funkcją intelektu, przy pomocy której dostarcza nam on dopiero poznać we właściwym tego słowa znaczeniu”. Por.: Tamże, A78/ B103.

dotyczącym transcendentalnej dedukcji kategorii, a także w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. Wyobraźnia jest zdolnością umożliwiającą ogląd pewnego przedmiotu, nawet jeżeli przedmiot ten w nie jest nam dany aktualnie w spostrzeżeniu⁵⁵. Takie pojęcie wyobraźni bliskie jest potocznemu (a także psychologicznemu) rozumieniu terminu „wyobraźnia”, zgodnie z którym jest ona zdolnością do niemal naocznego przedstawiania pewnego przedmiotu, mimo iż przedmiot ten nie jest przez nas aktualnie spostrzegany. Do tego właśnie rozumienia odwołujemy się przecież zwykle wtedy, gdy mówimy, że coś sobie wyobrażamy lub że fantazjujemy na jakiś temat. Zauważmy jednak, że w świetle przedstawionych poglądów Kanta także w swoim transcendentalnym zastosowaniu wyobraźnia jest władzą, która ma nam umożliwiać ogląd (przy czym oglądu tego nie należy redukować do biernego doznawania wrażeń). Jako zdolność syntezy *a priori* wyobraźnia ma umożliwiać nam doświadczenie, to znaczy poznanie empiryczne (poznanie, w którym zmysłowo dane nam są pewne przedmioty). Innymi słowy, jej zadaniem jest nie tylko odtwarzanie, ale także wytwarzanie obrazów określonych przedmiotów, polegające, w przypadku transcendentalnego zastosowania wyobraźni, na koniecznym, określonym przez aprioryczne prawidła intelektu, powiązaniu w jedność wielu danych zmysłowych. Na zdolności do źródłowego udostępniania nam pewnych obrazów, polegać miał wytwórczy charakter, który Kant przypisywał wyobraźni⁵⁶. Ponadto, jak już zostało powiedziane, dzięki takiej wytwórczej syntezie możliwy jest sam czysty ogląd, w którym dane nam są *a priori* przedstawienia czasu i przestrzeni, a ponieważ czysty ogląd jest z kolei warunkiem możliwości oglądu empirycznego, to wyobraźnia jest warunkiem możliwości wszelkiego oglądu.

⁵⁵ Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 144, a także: Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., B151.

⁵⁶ Omawiając wytwórczy charakter wyobraźni, Heidegger zauważył także, że wyobraźnia nie może kształtować obrazów rzeczy w sposób absolutnie dowolny. W ostateczności zawsze musi odnosić się do treści, które dane są nam w zmysłach, niezależnie od tego, czy chodzi o wyobraźnię w rozumieniu psychologicznym, czy transcendentalnym. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 147.

Na ścisły związek wyobraźni z naocznością Kant wskazywał zresztą również wtedy, gdy omawiając syntezę ujmowania, twierdził, iż wyobraźnia stanowić ma konieczny składnik spostrzeżenia⁵⁷.

Omawiając Heideggerowską interpretację transcendentальной wyobraźni jako podstawy czystego oglądu, należy zwrócić również uwagę na to, że zdaniem Heideggera wyobraźnia ta stanowiła dla Kanta podstawę jedności trzech podstawowych horyzontów czasu: teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. Gdyby czysty ogląd sprowadzał się do odbierania tego, co jest nam dane aktualnie, w chwili obecnej, czas nie mógłby być nam dany nawet jako ciąg następujących po sobie momentów „teraz”⁵⁸. Każdorazowo dane byłoby nam wówczas dane tylko to, co obecne, teraźniejsze „teraz”. Ściślej mówiąc, nawet samo „teraz” nie mogłoby zostać właściwie określone mianem „teraźniejszość”, ponieważ do istoty teraźniejszości należy to, że jest rozpięta między przeszłością i przyszłością. Heidegger zwraca tu uwagę na to, co podkreślałem już we wcześniejszych częściach tego rozdziału, a mianowicie, że na poziomie samego biernego odbierania bodźców nie moglibyśmy dysponować jeszcze żadną świadomością czasu.

Jedność trzech podstawowych horyzontów czasu, a z nią także jedność świadomości czasu, może być w związku z tym osiągnięta jedynie dzięki syntetyzującej aktywności wyobraźni. Jak zauważył Heidegger, pogląd ten jest obecny w myśli samego Kanta, który pisał, że zdolność kształtowania, wyobraźnia, składa się ze zdolności odbijania, dzięki której dane są nam przedstawienia odnoszące się do teraźniejszości, zdolności odtwarzania, której przedstawienia należą do przeszłości, oraz zdolności preformacji, której przedstawienia należą do przyszłości⁵⁹. Kształtowanie wyobrażenia ma zatem dla Kanta charakter czasowy. Dlatego też, jak twierdził z kolei Heidegger, wyobraźnia kształtować musi także sam czas⁶⁰. W związku z tym wyobraźnię, jako źródło czasu, Heidegger określał mianem

⁵⁷ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., s. A120.

⁵⁸ Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 194.

⁵⁹ Tamże, s. 195.

⁶⁰ Tamże.

„czasu pierwotnego”⁶¹.

Heidegger twierdził ponadto, że także w *Krytyce czystego rozumu* (w wydaniu A) uwidacznia się zarysowana powyżej rola wyobraźni jako podstawy trójjedności czasu. Zdaniem Heideggera struktura syntezy przedstawień wskazuje na wewnętrzny czasowy charakter wyobraźni transcendentalnej. Po pierwsze, synteza jako ujmowanie prezentuje nam teraźniejszość w ogóle poprzez to, że w jednym widoku zbiera wiele momentów „teraz” danych nam w naoczności. Synteza jako odtwarzanie z kolei polega na tym, że nie pozwala zniknąć z pamięci temu, co przeszłe, i dołącza przeszłość do każdego aktualnego spostrzeżenia. W związku z tym, pisał Heidegger, „ujmuje ona spojrzeniem horyzont tego, co było 'wcześniej', i już z góry i udostępnia go jako taki”⁶². Tym samym synteza odtwarzania odpowiedzialna jest za kształtowanie horyzontu przeszłości. Po drugie, synteza rozpoznania w pojęciu, przewodząca obu pozostałym syntezom, antycypuje, preformuje, jedność i tożsamość bytu, który nam się ukazuje w doświadczeniu. Określa ona bowiem *a priori*, jak mają zostać ujęte, skojarzone i odtworzone wszelkie przedstawienia. W związku z tym, zdaniem Heideggera, synteza ta wybiega w przyszłość, kształtując tym samym trzeci z horyzontów czasu⁶³.

Widzimy zatem, że w świetle poglądów Kanta przedstawionych w pierwszym wydaniu *Krytyki*... wyobraźnia jest ściśle związana zarówno z czystą naocznością, jak i z czystym myśleniem. W związku z tym przynajmniej do pewnego stopnia można się zgodzić z twierdzeniem Heideggera, że funkcją wyobraźni nie jest po prostu wiązanie dwóch przeciwległych krańców poznania: zmysłowości i intelektu, lecz że wyrastają z niej i jednoczą się w niej obydwie te władze. Transcendentalna wyobraźnia pozwala czystej naoczności i transcendentalnej apercepcji realizować właściwie im funkcję w konstytucji doświadczenia. Można zatem powiedzieć, że to właśnie ona stanowi fundamentalną władzę poznawczą. Jak trafnie zauważył Heidegger, transcendentalna wyobraźnia jest kształującym ośrodkiem, dzięki

⁶¹ Tamże, s. 196.

⁶² Tamże, s. 203–204.

⁶³ Tamże, s. 208–209.

któremu możliwa staje się wszelka jedność⁶⁴. Tę funkcję wyobraźni najlepiej oddają słowa samego Kanta:

Posiadamy więc transcendentalną wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej znajdującą się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania. Za jej pośrednictwem wiążemy różnorodność naoczności z jednej strony, ze sobą, a z drugiej z warunkiem koniecznej jedności apercpcji⁶⁵.

Warto dodać, że interpretując myśl Kanta, Heidegger wzmacniał jeszcze powyższe stwierdzenie gdyż twierdził, że zarówno czysty ogląd, jaki i czyste myślenie, daje się sprowadzić do transcendentalnej wyobraźni⁶⁶. Oznaczało to dla niego, że struktura obu tych władz ufundowana jest w strukturze wyobraźni⁶⁷. Jak twierdził, czas i przestrzeń jako formy naoczności są, podobnie jak wyobraźnia, pewnymi wstępnymi formami kształtowania, czymś, czego zadaniem jest umożliwianie widoku, kształtowanie pewnego pierwotnego empirycznego horyzontu⁶⁸. Heidegger uważał ponadto, że ani czas, ani przestrzeń nie mogą stanowić dla nas przedmiotów oglądu, w takim przynajmniej sensie, w jakim przedmiotami są przedmioty doświadczenia. Mogą więc być jedynie czystą imaginacją⁶⁹. Uważał też, że czyste myślenie jest wyobraźnią. Jako zdolność do ustalania prawideł jest pewnym wyobrażeniowym, swobodnym, choć nie dowolnym, antycypowaniem, projektowaniem, możliwości, które, jak pisał, „spełniają funkcję przewodnią w wyobrażeniowym jednoczeniu”⁷⁰

Wydaje się, że w swojej interpretacji poglądów Kanta Heidegger posuwa się za daleko, próbując rozpuścić intelekt i naoczność w wyobraźni, ale jego interpretacja dobrze podkreśla istotną rolę wyobraźni w pierwszym wydaniu

⁶⁴ Tamże, s. 131.

⁶⁵ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A124.

⁶⁶ Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 155.

⁶⁷ Tamże, s. 156.

⁶⁸ Tamże, s. 160, 163.

⁶⁹ Tamże, s. 161.

⁷⁰ Tamże, s. 168, 170.

Krytyki... Aprioryczne kształtowanie (antycypowanie) oglądu możliwych przedmiotów doświadczenia rzeczywiście możliwe jest jedynie dzięki pośredniczącej funkcji pełnionej przez wyobraźnię. Dzięki niej czysty intelekt i czysta zmysłowość mogą się wiązać ze sobą i umożliwiać nam poznanie.

Należy przy tym zaznaczyć, że Kant zmienia w dość istotny sposób swoje poglądy dotyczące wyobraźni w drugim wydaniu *Krytyki...*, na co zresztą Heidegger zwracał uwagę. W wydaniu B władzą odpowiedzialną za syntezę staje się sam intelekt⁷¹. To on, a nie wyobraźnia, jest zdolnością „wiązania *a priori*”. Wyobraźnia staje się natomiast pewną zdolnością, czy też funkcją intelektu umożliwiającą mu jeden z dwóch możliwych rodzajów syntezy, a mianowicie tzw. syntezę postaciową (*synthesis speciosa*)⁷². W niej dokonuje się takie powiązanie różnorodnych treści zmysłowych, dzięki któremu w źródłowym poznaniu empirycznym, czyli w doświadczeniu, dane są nam przedmioty. Tę syntezę Kant odróżnia od syntezy intelektualnej (*synthesis intellectualis*), polegającej na pomyśleniu sobie pewnej jedności danej w kategorii i dokonującej się bez wyobraźni. W związku z tym wedle poglądów przedstawionych przez Kanta w wydaniu B pewna forma syntezy może być dokonywana przez sam intelekt, chociaż nadal doświadczenie (jak i wszelkie poznanie w ogóle) możliwe jest jedynie dzięki wyobraźni transcendentalnej⁷³. W drugim wydaniu wyobraźnia faktycznie traci swą wyróżnioną, centralną funkcję w

⁷¹ Tamże, s. 183.

⁷² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., B150, B151.

⁷³ Warto dodać, że w wydaniu B mamy do czynienia z zasadniczo odmiennym pojmowaniem istoty samej apercepcji transcendentalnej. Przypomnę, że w wydaniu A apercepcja manifestowała się poprzez syntezę, a zatem w swym działaniu już pierwotnie była związana z wyobraźnią (jako zdolnością do syntezy *a priori*). Była niemal tym samym co pomyślenie sobie transcendentalnego przedmiotu za pomocą czystych pojęć intelektu (Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A 105). Z tego powodu Kant twierdził, że jedność ta „zakłada syntezę lub zawiera ją w sobie” (tamże, A 118). W drugim wydaniu natomiast jedność apercepcji nie tyle realizuje się poprzez syntezę, ile stanowi jej pierwotny warunek, jako najwyższa zasada intelektu (tamże, B 137). Tym samym logicznie poprzedza i umożliwia wszelką syntezę. W związku z tym znika pierwotny związek, który łączył apercepcję transcendentalną i wyobraźnię w wydaniu A. Ujmując to inaczej, transcendentalna wyobraźnia rzeczywiście przestaje być tu owym korzeniem, z którego wedle wydania A wyrastać miała także jedność świadomości.

poznaniu. Ciągłe jednak doświadczenie możliwe jest jedynie dzięki dokonującej się w niej transcendentalnej, wytwórczej syntezie, co oznacza, że nadal pełni ona funkcję pośredniczącą, polegającą na wiązaniu czystego myślenia ze zmysłowością, którą pełniła także w wydaniu A.

Ta pośrednicząca rola wyobraźni transcendentalnej i jej znaczenie w konstytucji czasu empirycznego staną się jeszcze lepiej widoczne w omówieniu schematyzmu czystych pojęć intelektu.

1.3.3. Schematyzm czystych pojęć intelektu.

Omówienie schematyzmu czystych pojęć intelektu rozpocznę od przedstawienia Kantowskiego pojęcia władzy rozpoznawania (*Urteilkraft*). Najogólniej definiował ją Kant jako zdolność rozstrzygania, czy coś, na przykład przedmiot lub zdarzenie dane nam w doświadczeniu, podpada, czy nie podpada pod pewne ogólne prawo lub pojęcie⁷⁴. Aby możliwe było podporządkowanie dowolnego przedmiotu pewnemu pojęciu lub prawidłu, przedstawienie przedmiotu i pojęcie muszą być jednorodne, czyli to, co pomyślane w pojęciu, musi być nam zarazem dane w naocznym przedstawieniu przedmiotu⁷⁵. Na początku rozdziału poświęconemu zagadnieniu schematyzmu Kant przytacza następujący przykład takiego podporządkowania:

Empiryczne pojęcie talerza jest jednorodne z czystym geometrycznym pojęciem koła, ponieważ okrągłość pomyślana w pierwszym daje się oglądać w drugim⁷⁶.

⁷⁴ Tamże, A132/B171.

⁷⁵ Tamże, A137/B176.

⁷⁶ Wydaje się, że w przytoczonym przez Kanta przykładzie lepszym wyrażeniem niż „empiryczne pojęcie talerza” byłoby np. „empiryczne przedstawienie talerza”. Oryginalne sformułowanie tego przykładu zdaje się bowiem raczej utrudniać niż ułatwiać zrozumienie tego, na czym właściwie miało polegać owo podporządkowanie. Po pierwsze, w empirycznym pojęciu koła niczego nie oglądamy, lecz jedynie myślimy o własnościach, które posiadają desygnaty tego pojęcia. Po drugie, porównywanie ze sobą dwóch pojęć jest, jak się zdaje, czysto analitycznym działaniem intelektu polegającym na porównaniu treści obu tych pojęć, a więc odniesienie jednego z nich do drugiego w ogóle nie jest związane z działaniem władzy rozpoznawania. (Tamże, A 137/B176).

W przypadku podporządkowania wrażeń czystym pojęciom intelektu niemożliwa jest natomiast żadna jednorodność, która bezpośrednio łączyłaby te dwa rodzaje przedstawień. Innymi słowy, podstawy koniecznego powiązania treści zmysłowych nie można znaleźć ani w samej naoczności, ani w samym czystym myśleniu. Wrażenia napływające do nas w naoczności są bowiem zawsze czymś przypadkowym, a na dodatek stanowią oddzielone od siebie całości i jako takie nie wskazują nam żadnego możliwego powiązania z innymi wrażeniami. Kategorie z kolei stanowią jedynie sposób pomyślenia sobie przedmiotów w ogóle i w nich samych także nie znajdujemy żadnych wskazówek, co do tego, jak za ich pośrednictwem mają być ze sobą powiązane jakiekolwiek konkretne treści empiryczne. W związku z tym Kant twierdził, że aby możliwe było podporządkowanie danych naocznych kategoriom, konieczne jest wprowadzenie trzeciego rodzaju przedstawień, które z jednej strony byłyby jednorodne z czystymi pojęciami intelektu, a z drugiej -- ze zjawiskami⁷⁷. Takimi pośredniczącymi przedstawieniami są schematy transcendentalne. Czynność intelektu polegającą na posługiwaniu się nimi Kant określał mianem „schematyzmu”. Warto dodać, że te pośredniczące przedstawienia są wytworami omawianej w poprzedniej części tego rozdziału transcendentalnej wyobraźni, spajającej zmysłowość i intelekt.

Kant twierdził, że schematy są, z jednej strony, czymś podobnym do kategorii, gdyż nie wywodzą się z empirii (tzn. są czystymi przedstawieniami) i dzięki temu mogą określać *a priori*, w sposób ściśle ogólny i konieczny, zakres prawomocnego stosowania czystych pojęć intelektu do zjawisk. Z drugiej strony, same muszą być przedstawieniami zmysłowymi, gdyż tylko w ten sposób mogą bezpośrednio odnosić się do zjawisk. Kant zaznaczał również, że schematy odnoszą się do tej formy zmysłowości, w której dane są nam wszelkie dane naoczne, tzn. do czasu. Są zatem czystymi określeniami czasowymi, dzięki którym kategorie posiadać mogą przedmiotowe znaczenie i stanowić prawomocną podstawę doświadczenia. Można również powiedzieć, że zgodnie z poglądami Kanta schematy stanowią przepisy,

⁷⁷ Tamże, A139/B178.

które w sposób ogólny i konieczny wyznaczają to, jak za pośrednictwem kategorii zestawione ze sobą mają być w czasie wszelkie treści zmysłowe⁷⁸. Innymi słowy, dzięki schematom dokonywać może się trzecia z syntez omawianych przeze mnie w poprzedniej części tego rozdziału, mianowicie synteza rozpoznawania w pojęciu.

Należy zaznaczyć, że zdaniem Kanta wszelkie pojęcia (a nie tylko czyste pojęcia intelektu) posiadają odpowiadające im schematy. Istnieje jednakże kilka istotnych różnic między schematami kategorii, a schematami innych rodzajów pojęć. Przede wszystkim w przypadku wszelkich pojęć empirycznych, a także czystych pojęć naocznych (pojęć przedmiotów matematyki) władza rozpoznawania polega na odnoszenia abstraktu do konkretnego, czyli tego co ogólne, do tego, co jednostkowe, przy czym te konkretne, jednostkowe przedmioty, jednostkowe zdarzenia, procesy etc., są już w pełni ukonstytuowanymi jednościami danymi nam w doświadczeniu. W przypadku czystych pojęć intelektu władza rozpoznawania umożliwia ukonstytuowanie samej syntetycznej jedności doświadczenia, czyli stanowi konieczny warunek tego, by w doświadczeniu w ogóle mogły być nam dane jakiegokolwiek przedmioty. Dodatkowo jednorodność pojęć empirycznych i przedstawień przedmiotów podpadających pod te pojęcia wcale nie staje się możliwa dopiero za sprawą schematów, lecz związana jest z tym, iż wszystkie pojęcia tego rodzaju stanowią generalizacje empiryczne i w istocie wywodzą się z przedstawień konkretnych przedmiotów. Ponadto schematy odnoszące się do pojęć dwóch pierwszych rodzajów stanowią przepis pozwalający na wytworzenie sobie wielości obrazów (czy też wyobrażeń) prezentujących konkretne obiekty podpadające pod te pojęcia. Tak na przykład schemat pojęcia trójkąta stanowi przepis, wedle którego w wyobraźni przedstawiamy konkretne trójkątne przedmioty, a schemat pojęcia psa pozwala nam stworzyć wiele wyobrażeń czworonogów podpadających pod to pojęcie. Takie swobodne tworzenie obrazów niemożliwe jest natomiast zdaniem Kanta w przypadku schematów kategorii⁷⁹. Jedynym bowiem obrazem, który może być za ich pomocy ukonstytuowany jest „obraz” przedstawiający jedność doświadczenia.

⁷⁸ Tamże, A142/B181.

⁷⁹ Tamże.

1.3.4. Analogie doświadczenia.

W dalszej części rozdziału poświęconemu schematyzmowi Kant wymienia szereg schematów odpowiadających wszystkim dwunastu kategoriom. W następnej części *Analityki zasad* formułuje w oparciu o schematy szereg najwyższych sądów syntetycznych *a priori* (czyli właśnie zasad) określających prawomocne stosowanie czystych pojęć intelektu w aktach syntetyzowania przedmiotów doświadczenia⁸⁰. Z uwagi na przedmiot niniejszej pracy omówię dokładniej jedynie te schematy i zasady, które związane są z trzema kategoriami stosunków, mianowicie kategorią stosunku substancji i własności, kategorią stosunku przyczyny i skutku oraz kategorią wspólnoty. To bowiem przede wszystkim te trzy czyste pojęcia intelektu umożliwiają powiązanie wewnętrznego czasowego porządku przedstawień i zewnętrznego porządku przedmiotów doświadczenia.

Jak uważał Kant wszelkie treści są ujmowane w zmyśle wewnętrznym zawsze jako następujące kolejno po sobie. W związku z tym wyłącznie na podstawie porządku ujmowania treści empirycznych nigdy nie moglibyśmy określić, jak w czasie obiektywnym istnieją przedmioty doświadczenia określone przez te treści. Zauważmy, że istnienie w czasie przedmiotów danych nam w doświadczeniu określone jest także przez takie modi istnienia jak trwanie i istnienie równoczesne, które w ogóle nie mogą być nam dane w porządku ujmowania wrażeń podlegających ciągłej wymianie. Dlatego też Kant twierdził, że określenie, jak obiektywnie istnieją w czasie przedmioty doświadczenia, możliwe jest jedynie dzięki koniecznemu powiązaniu wrażeń przez kategorie, a przede wszystkim przez trzy wspomniane kategorie stosunku: kategorię stosunku substancji i akcydensu, przyczyny i skutku oraz kategorię wspólnoty. Jak się zdaje, powyższą tezę można nawet wzmocnić i stwierdzić, że także sam wewnętrzny porządek ujmowania byłby czymś niemożliwym bez podporządkowania treści zmysłowych kategoriom. Przypomnę, że podporządkowanie danych naocznych kategoriom jest w istocie podporządkowaniem tych danych zasadzie transcendentalnej jedności apercpcji.

⁸⁰ Tamże, A148/B188.

Ta z kolei stanowi nie tylko warunek możliwości syntetycznej jedności doświadczenia, lecz zarazem konieczny warunek jedności naszej empirycznej samoświadomości. W związku z tym samo postrzeganie w tej samoświadomości wielości następujących po sobie wewnętrznych stanów naszego umysłu możliwe jest tylko dzięki koniecznemu powiązaniu ze sobą wszelkich treści danych nam w tych stanach.

To, jak dokonuje się powiązanie przedstawień za pomocą kategorii stosunków, opisują trzy wspomniane już analogie doświadczenia. Nim przejdę do szczegółowego omówienia tych zasad intelektu, wyjaśnię pokrótce powód, dla którego Kant określa te zasady mianem „analogii”. Analogią w filozofii Kant nazywał taką równość dwóch stosunków jakościowych, w której mamy dane trzy człony tych stosunków i poznać możemy stosunek do czwartego członu. Nie możemy natomiast poznać tego, czym byłby ów czwarty człon⁸¹. W takim właśnie znaczeniu używał Kant tego terminu w odniesieniu do trzech omawianych tu zasad. Mianowicie analogie doświadczenia wyznaczają konieczne związki pomiędzy poszczególnymi zjawiskami, ale nie pozwalają poznać *a priori* tego, które konkretne zjawiska są przez te relacje powiązane. Gdy na przykład jest nam dane pewne przedstawienie, to możemy przyjąć, że jest ono w konieczny sposób związane z jakimś innym, poprzedzającym je przedstawieniem, które stanowi jego przyczynę. Nie możemy natomiast nigdy *a priori* poznać tego innego zjawiska. Z tego też powodu Kant określa analogie doświadczenia mianem „zasad regulatywnych”.

Na szczególną uwagę zasługuje tu pierwsza z wymienianych przez Kanta analogii, związana z rolą, którą w konstytucji jedności odgrywać miały kategorie substancji i akcydensu. Kategoria substancji umożliwia przedstawienie sobie zarówno istnienia równoczesnego, jak i następowania po sobie, jako charakterystyk zewnętrznych przedmiotów. Jak pamiętamy, wedle Kanta wszelkie zjawiska muszą być nam dane w czasie. W czasie też możemy postrzegać następowanie po sobie i równoczesne istnienie. Sam czas w związku z tym musiał być zdaniem Kanta czymś

⁸¹ Tamże, s. A179/B222–A180/B223.

niezmiennym i trwałym⁸². Tyle że samego czasu jako owego niezmiennego podłoża wszelkiego trwania i wszelkiej zmiany nie możemy postrzegać, nigdy nie może być on nam dany w samej tylko naoczności. Dlatego też zdaniem Kanta musimy sobie pomyśleć pewne niezmiennie podłoże, czy substrat, w odniesieniu do którego jedynie wszelkie zjawiska postrzegać możemy jako istniejące równocześnie albo jako następujące po sobie. Do pomyślenia owego podłoża służyć ma z kolei właśnie kategoria substancji. To bowiem substancja, pojmowana jako substrat, jest w przedmiotach doświadczenia tym, co pozostaje bez zmian pomimo wymiany przysługujących temu przedmiotowi określeń (akcydensów). To także substancja reprezentuje zatem czas w ogóle i to ona stanowi podstawę wszelkich czasowych określeń. Na tym polega jej rola w syntezie jedności doświadczenia. Jak pisał Kant, schematem kategorii substancji, czyli warunkiem określającym jej prawomocne stosowanie w aktach syntezy przedmiotów doświadczenia, jest „trwałość (*Beharrlichkeit*) tego co realne w czasie, tj. przedstawienie czegoś realnego jako podłoża empirycznego określenia czasowego w ogóle, które pozostaje gdy wszystko inne się zmienia”⁸³.

Kant twierdził, że jedynie za pomocą pojęcia substancji można pomyśleć sobie wszystko to, co należy do rzeczy jako jej określenie⁸⁴. W związku z tym dzięki kategorii substancji wrażenia będące treściami, określeniami naszego zmysłu wewnętrznego możemy przedstawić sobie jako określenia zewnętrznych rzeczy. Podobnie też za sprawą kategorii substancji sam czas może być nam dany nie tylko jako wewnętrzny porządek stanów naszego umysłu, lecz także jako obiektywny porządek przedmiotów na zewnątrz nas. Mówiąc ogólniej, kategoria ta stanowi podstawę możliwości odróżnienia tego, co przedmiotowe, od tego, co podmiotowe.

Dodatkowo Kant uważał, że trwanie (*Dauer*) pojmowane jako pewna wielkość

⁸² Niezmiennność jest szczególnie istotną cechą czasu wedle Kanta. W świetle poglądów Kanta czas nie płynie, lecz jako trwałe podłoże umożliwia płynięcie tego, co jest w nim dane. Gdyby bowiem sam czas miał płynąć, to jego płynięcie także musielibyśmy pomyśleć sobie jako pewną zmianę, która z kolei musiałaby następować w jakimś innym czasie (tamże, A182/B225).

⁸³ Tamże, A143/B183.

⁸⁴ Tamże, A182/B224.

istnienia w czasie może być nam dane tylko o tyle, o ile u jego podłoża pomyślimy sobie istnienie pewnego niezmiennego, trwałego substratu. Tylko wówczas bowiem poszczególne fazy istnienia mogą dołączać do siebie, wytwarzając pewną jego wielkość. Bez tego substratu mielibyśmy do czynienia jedynie z ciągłym następstwem momentalnych, odseparowanych od siebie przedstawień i nie byłibyśmy w stanie wytworzyć nawet najmniejszej wielkości trwania⁸⁵. Warto podkreślić, że tu także uwidacznia się wzajemna zależność dwóch strukturalnych momentów czasu empirycznego; obiektywnego i subiektywnego. Bez pomyślenia sobie istnienia trwałego podłoża wymieniających się stale treści empirycznych nie tylko nie można przedstawić sobie trwania zewnętrznych przedmiotów, lecz także niemożliwe byłoby przedstawienie sobie trwania strumienia wewnętrznych stanów naszego umysłu⁸⁶.

Ważną konsekwencją pojmowania substancji jako warunku możliwości przedstawienia sobie czasu w ogóle jest teza o trwałości substancji i jej niezniszczalności, którą wyraża wprost pierwsza z wymienianych przez Kanta Analogii doświadczenia. Zasada ta głosi:

Przy wszelkiej wymianie zjawisk substancja trwa, a *quantum* jej w przyrodzie ani się nie zwiększa⁸⁷.

Substancja nie może ani powstawać, ani ginąć w sensie absolutnym. Gdyby bowiem mogła powstawać z niczego, to należałoby przedstawić sobie pewną pustą chwilę czasu poprzedzającą jej istnienie. Podobnie gdyby obracała się w nicość, również mielibyśmy móc przedstawić sobie pustą chwilę czasu, w której jej już nie

⁸⁵ Tamże, A183/B226.

⁸⁶ Tę kilkakrotnie podkreślaną już przeze mnie w niniejszych rozważaniach zależność obu porządków czasu empirycznego w pełnym świetle przedstawię w kolejnej części niniejszego rozdziału, gdy przejdę do omówienia relacji wiążącej istnienie podmiotu poznania z istnieniem świata doświadczenia.

⁸⁷ Tamże, A182/B224.

ma. Zdaniem Kant nie jest to możliwe. Przedstawienie chwili czasu, w której nic nie ma, nie jest bowiem żadnym przedstawieniem. Pusta chwila naruszałaby empiryczną jedność czasu, ponieważ musielibyśmy móc pomyśleć sobie wielość istniejących niezależnie od siebie czasów, a to, jak twierdzi Kant, byłoby absurd⁸⁸.

Druga ze sformułowanych przez Kanta zasad mających określać, jak konstytuuje się porządek istnienia w czasie, jest zasadą następstwa czasu wedle prawa przyczynowości i głosi, że „wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku”⁸⁹. Mówiąc najprościej zasada ta wyraża pogląd, że odróżnienie podmiotowego porządku ujmowania przedstawień w zmyśle wewnętrznym (w którym wszelkie treści zmysłowe dane są nam jako następujące po sobie) od obiektywnego porządku następowania po sobie samych przedmiotów doświadczenia wymaga powiązania ze sobą wszelkich przedstawień za pomocą kategorii przyczyny i skutku. Innymi słowy, postrzeganie realnych zmian zachodzących w świecie doświadczenia jest możliwe pod warunkiem, że kolejność ujmowania przedstawień w zmyśle wewnętrznym jest podporządkowana koniecznym apriorycznym prawidłom określającym następowanie po sobie poszczególnych zjawisk⁹⁰. W związku z tym można powiedzieć również, że sama synteza ujmowania przedstawień w wyobraźni dokonywać musi się według koniecznego prawidła intelektu, którym jest kategoria przyczynowości. Sam schemat kategorii przyczyny i skutku Kant określa następująco:

Schemat przyczyny i przyczynowości pewnej rzeczy w ogóle jest tym czymś rzeczywistym, po czymś, gdy się je dowolnie przyjmie za istniejące, następuje zawsze coś innego⁹¹.

Jeżeli dane jest nam pewne przedstawienie, to zawsze musimy pomyśleć je

⁸⁸ Tamże, A189/B232.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, A144/B183.

sobie jako związane z jakimś innym przedstawieniem wcześniejszym, które stanowiło przyczynę tego przedstawienia⁹². Tylko wówczas możemy doświadczać, że w zewnętrznej rzeczywistości naprawdę coś się dzieje i tylko wówczas możemy postrzegać zachodzące w tej rzeczywistości zmiany jako realne. Absolutnego powstawania, czyli następowania czegoś po pustej chwili, podobnie jak samego pustej chwili nie można bowiem w ogóle uchwycić⁹³. Jedynie powiązanie wszelkich przedstawień według prawa przyczynowości (a więc także według zasady racji dostatecznej) funduje podstawy prawomocnego poznania oddziaływań i sił rządzących rzeczywistością. Ponadto, powiązanie przedstawień przez związki przyczynowe jest dla Kanta niezbędnym prawem umożliwiającym postrzeganie samego empirycznego porządku czasowego (dotyczy to zarówno czasu wewnętrznego, jak i zewnętrznego), gdyż tylko wówczas możemy przedstawić sobie ciągłość występującą w związku czasów⁹⁴. Należy więc podkreślić, że zasadzie tej podlegać muszą absolutnie wszystkie przedstawienia.

Trzecia z zasad stanowi dookreślenie drugiej analogii doświadczenia i odnosi się do tego, jak to możliwe, że w doświadczeniu dane jest nam równoczesne istnienie⁹⁵. Wedle tej zasady przedmiotów opiera się ono na wzajemnym koniecznym powiązaniu przyczynowym określonych przedstawień za pomocą kategorii wspólnoty. O ile w przypadku następowania po sobie (np. dwóch określonych stanów pewnego przedmiotu) jedno przedstawienie musi być powiązane z drugim tak, że pierwsze z nich zawsze poprzedza jako przyczyna to drugie, stanowiące skutek i przedstawienia te nie mogą być ujęte w odwrotnym porządku, o tyle w tym przypadku możliwe jest ujmowanie dwóch powiązanych ze sobą w sposób konieczny przedstawień A i B zarówno tak, że A następuje po B, jak i tak, że B następuje po A. Tylko dzięki temu, że treści mogą być ujmowane w obu tych porządkach możliwe jest, zdaniem Kanta, by dwa określone przedmioty doświadczenia (tudzież stany tych przedmiotów) były nam dane w doświadczeniu

⁹² Tamże, A194/B239.

⁹³ Tamże, A191/B236.

⁹⁴ Tamże, A199/B244.

⁹⁵ Tamże, A211/ B256.

jako istniejące równocześnie.

Działanie trzech wymienionych tu zasad spróbuję zobrazować, nawiązując do dwóch przykładów przytaczanych przez Kanta. Niezależnie od tego, czy na przykład obserwujemy ścianę domu, czy statek płynący w dół rzeki, w obu przypadkach poszczególne określenia tych przedmiotów dane są nam zawsze poprzez ciąg następujących po sobie przedstawień. Innymi słowy, wszelkie przedstawienia określające oba te przedmioty są nam zawsze dane sukcesywnie⁹⁶. Jak zatem możliwe jest to, że tylko w drugim z wymienionych przypadków uznajemy, iż sukcesywnej wymianie treści danych nam w zmyśle wewnętrznym rzeczywiście towarzyszy zmiana stanu samego przedmiotu, (zmiana położenia łodzi), podczas gdy w pierwszym przypadku uznajemy, że poszczególne określenia charakteryzujące ścianę domu istnieją równocześnie? Otóż zgodnie z Kantem odróżnienie tych dwóch sposobów istnienia jest możliwe, ponieważ to, jak ujmowane są treści empiryczne w zmyśle wewnętrznym, podporządkowane jest trzem omawianym tu zasadom. W pierwszym przypadku prawo wspólnoty określa, że poszczególne przedstawienia, poprzez które dana jest nam ściana domu, przykładowo A, B, C, D i E, mogą być dwójako powiązane ze sobą w ujęciu: albo tak, że wychodząc od A dochodzimy do E, albo na odwrót, że od E dochodzimy do A. W drugim przypadku natomiast powiązania w ujęciu mogą się dokonywać się tylko w jedną stronę: przedstawienia określające wcześniejszy stan statku muszą poprzedzać te przedstawienia, poprzez które dany jest nam stan późniejszy. W obu przypadkach wszelkie treści naszego umysłu muszą być ze sobą powiązane związkami przyczynowo skutkowymi. Ponadto, następowanie po sobie i współistnienie przedstawień mogą być nam dane tylko pod warunkiem, że są pomyślane jako określenia pewnego trwałego, niezmiennego substratu reprezentującego czas w ogóle.

Zauważmy, że to nie porządek ujmowania w zmyśle wewnętrznym jest na gruncie poglądów Kanta podstawą, w oparciu o którą wnosimy, że na przykład pewne obiekty oddziałują na siebie. Jest raczej na odwrót. Sam podmiotowy

⁹⁶ Tamże, A190/B235–A192/B237.

porządek, w którym mogą dokonywać się akty ujmowania musi być *a priori* uwarunkowany przez prawa określające przedmiotowy porządek zjawisk, czy też, jak to ujmował Kant, wyprowadzony z owego przedmiotowego porządku⁹⁷. Nie jest zatem tak, że najpierw postrzegamy powtarzające się serie przedstawień, a potem dopasowujemy do nich czyste pojęcia intelektu (np. pojęcie przyczyny i skutku) lecz schematyzm, czynność intelektu polegająca na posługiwaniu się schematami w aktach konstytuujących jedność doświadczenia, musi już zawczasu, *a priori*, określać kolejność, w jakiej występować mają poszczególne przedstawienia dane nam w zmyśle wewnętrznym. W przeciwnym wypadku nasza wiedza o rzeczywistości byłaby co najwyżej zbiorem subiektywnych i przypadkowych mniemań o wątpliwej wartości poznawczej. Transcendentalna filozofia Kanta nie jest więc jedynie zawoalowaną i bardziej wyrafinowaną odmianą asocjacionizmu. Omówienie schematyzmu oraz najwyższych zasad określających prawomocne stosowanie intelektu doskonale pokazuje, że zarówno synteza ujmowania, jak i synteza kojarzenia i odtwarzania przedstawień musi być podporządkowana *a priori* syntezie rozpoznania w pojęciu⁹⁸. Bez niej obie te syntezy w ogóle nie byłyby możliwe. Pamiętajmy bowiem, że synteza dokonująca się według czystych pojęć intelektu jest w świetle poglądów Kanta ściśle związana z możliwością przedstawienia sobie wszelkich przedstawień jako należących do jednej świadomości. W związku z tym stanowi ona konieczną podstawę, bez której niemożliwa byłaby nawet sama jedność empirycznej świadomości, a zatem także samoświadomość, w której dana jest nam mnogość naszych własnych wewnętrznych stanów. Tym samym bez powiązania przedstawień za pomocą kategorii niemożliwa byłaby jakakolwiek świadomość czasu. Ponadto, jak już pisałem, nawet czyste wyobrażenie (przedstawienie) samego czasu także zakłada syntezę.

Zauważmy również, że przyjmowany przez Kanta pogląd na to, jaki jest ontologiczny status czasu, i przedstawiony przez niego związek między czasowym porządkiem ujmowania przedstawień w zmyśle wewnętrznym i czasowym porządkiem przedmiotów doświadczenia są ściśle związane z kwestią możliwości

⁹⁷ Tamże, A193/B238.

⁹⁸ Tamże, A196/B241.

uzyskiwania przez poznający podmiot przedmiotowo ważnej wiedzy w obrębie matematyki oraz matematycznego przyrodoznawstwa. Czas jest pierwotnie formą zmysłowości przede wszystkim dlatego, że tylko dzięki temu możliwe były aprioryczne a zarazem syntetyczne sądy w matematyce. Z kolei prawomocne poznanie w obrębie przyrodoznawstwa jest możliwe, ponieważ czasowy porządek charakteryzujący istnienie przedmiotów doświadczenia nie jest ustalany w empirycznej generalizacji wywiedzionej z przypadkowego porządku, w jakim w zmyśle wewnętrznym dane są nam poszczególne przedstawienia, lecz jest ukonstytuowany za pomocą czystych pojęć intelektu, które w sposób konieczny określają sam porządek ujmowania. Z tego też powodu można powiedzieć za Kantem, że przyroda jako system praw rządzących światem, z którym mamy do czynienia, jest już *a priori* ukonstytuowana przez aktywność intelektu i że wszystkie jej prawa muszą być ostatecznie ufundowane w prawidłach określających syntezę przedmiotów doświadczenia. W związku z tym należy także zauważyć, że problematyka upodmiotowienia czasu w myśli Kanta i zagadnienie konstytucji poszczególnych odmian świadomości czasu są ściśle powiązane z próbą ufundowania przez niego podstawy roszczenia do pewnej, ogólnej i powszechnie ważnej wiedzy. Zarazem to właśnie z tym roszczeniem związana jest, jak pokażę w kolejnej części tego rozdziału, fundamentalna beczasowość (czy też pozaczasowość) ludzkiej podmiotowości.

1.4. Czas obiektywny a istnienie podmiotu poznania.

Konkludując rozważania tego rozdziału, pragnę wskazać na to, że chociaż dla Kanta istnienie czasu jest ściśle związane z ludzką podmiotowością, sam ten podmiot pojmowany jako czyste transcendentalne ja, postrzegany jest przez Kanta jako beczasowy. Wprawdzie czas stanowi konieczną formę, w której podmiotowi dany jest zarówno zewnętrzny świat jak i wewnętrzne stany jego umysłu, ale transcendentalne Ja istniejące poza światem zjawiskowym (czy też naprzeciwko tego świata) istnieje tym samym poza czasem. Ponadto pokażę też, że ta pierwotna beczasowość podmiotu manifestuje się zarówno w jego praktycznej, jak i

poznawczej aktywności.

Jak świadomość jedności strumienia stanów naszego umysłu jest w świetle poglądów Kanta ściśle związana ze świadomością jedności świata danego nam w doświadczeniu, tak świadomość czasu jako zewnętrznego, obiektywnego porządku określającego istnienie przedmiotów doświadczenia pozostaje w ścisłym związku ze świadomością wewnętrznego, subiektywnego porządku naszych własnych stanów. Kant uważał jednocześnie, że świadomość naszego własnego istnienia jako trwającego w czasie podmiotu możliwa jest jedynie dzięki świadomości zewnętrznego świata⁹⁹. Choć przedstawienie „Ja myślę” musi towarzyszyć wszelkim przedstawieniom jako najwyższa zasada syntezy, samo Ja nigdy nie jest nam dane w naoczności i nigdy nie może być za pomocą kategorii prawomocnie uchwycone (a tym bardziej poznane) jako jakiś przedmiot (substancja)¹⁰⁰. Jedność taką może natomiast uzyskać świat dany nam w doświadczeniu. W związku z tym jedność naszej własnej świadomości możliwa jest jedynie dzięki jej odniesieniu do tego zewnętrznego świata. Jedynie dzięki temu, że materiał empiryczny wiążemy ze sobą w syntetyczną jedność, a w związku z tym podporządkowujemy zasadzie transcendentalnej jedności apercepcji, dane może być nam nasze własne trwanie w czasie. Innymi słowy, bez syntetycznej jedności świata danego nam w zmysłach zewnętrznych nie moglibyśmy być świadomi nawet naszego własnego istnienia.

To nie oznacza jednak wcale, że w samoświadomości nasze własne istnienie jest nam pierwotnie dane jako istnienie czy też trwanie w tym zewnętrznym świecie, jako istnienie wpisane w istnienie świata. Zauważmy, że czas obiektywny jest tu jedynie przedmiotowym korelatem wewnętrznego czasowego porządku, w którym dane są nam treści naszego umysłu. Istnienie podmiotu poznania odnosi się (przynajmniej pierwotnie) tylko do tego wewnętrznego porządku. To w nim pierwotnie rozpoznajemy swoją własną egzystencję. Aprioryczną syntezę jedności doświadczenia słusznie można nazwać za Heideggerem poznaniem ontologicznym, poznaniem, w którym kształtuje się transcendencja, ale byty, które są nam dane w tej syntetycznej jedności, są jedynie czymś obecnym, czymś, co w swym istnieniu

⁹⁹ Tamże, B275–B 276.

¹⁰⁰ Tamże, A349–A 350.

znajduje się naprzeciw nas i pierwotnie stanowi dla nas jedynie przedmiot bezinteresownego oglądu¹⁰¹.

W poznaniu empirycznym możemy badać siebie jako przedmioty należące do świata doświadczenia i tym samym znajdujące się w porządku czasowym. W tym poznaniu nie może się jednak pokazać Ja, transcendentálny podmiot poznania. Pozostaje ono poza światem doświadczenia i tym samym poza czasem, jest bezczasowe.

Wspominałem już, że bezczasowość ta manifestuje się w poznawczej i w praktycznej aktywności podmiotu. Zauważmy po pierwsze, że bezczasowy charakter mają wszelkie formy kształtujące nasze doświadczenie. Jako warunki możliwości poznania, które pozwalać mają na uzyskiwanie wiedzy pewnej, ściśle ogólnej i powszechnie ważnej, muszą być niezależne od takich czynników jak kultura, język czy moment dziejowy, w którym przyszło nam żyć. Funkcjonowanie naszych władz poznawczych pozostaje pierwotnie niezależne od wpływów zewnętrznego świata. Jest wieczne, niezmiennie i pierwotnie wolne od wszelkich zewnętrznych wpływów. Innymi słowy, funkcjonowanie poznania nie kształtuje się ani w czasie, ani w świecie.

Po drugie, jedynie w oderwaniu od świata i czasu możliwa jest na gruncie myśli Kanta wolność, stanowiąca podstawę odpowiedzialności za nasze własne czyny, a w związku z tym będąca także podstawą etyki. W zjawiskowym świecie wszelkie zdarzenia podporządkowane są zasadzie racji racji dostatecznej i nie ma w nim miejsca na żadne niezdeterminowane działanie, nie ma w nim więc także miejsca na wolność. Jak zatem możliwa jest etyka, a w gruncie rzeczy jak w ogóle możliwe jest poczucie naszej własnej aktywności jako autonomicznych podmiotów działania? Wedle Kanta wolność podmiotu może realizować się tylko poza czasem (i poza światem) w wyniku determinacji wypływającej z aktywności pozazjawiskowego i pozaczasowego rozumu praktycznego, stanowiącego podstawę wszelkich postanowień i działań podejmowanych przez nas w zjawiskowym świecie¹⁰². W związku z tym wolność (a właściwie wolność transcendentálna) działającego

¹⁰¹ Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 21.

¹⁰² Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A551/B579–A554/B582.

podmiotu, jego odpowiedzialność i autonomia także nie mogą się konstituować w czasie i w świecie doświadczenia.

Sama egzystencja ludzkiej podmiotowości jest tu zatem pojmowana jako „wyrwana” ze świata u samych swych podstaw. Pozostaje ona pierwotnie poza jakimikolwiek związkami z obiektywnym porządkiem czasowym danym nam w doświadczeniu świata. Chociaż czas stanowi fundament, na którym opiera się wszelka świadomość, jest on w gruncie rzeczy sprowadzony jedynie do podstawy, dzięki której świat może być nam dany jako pewien czysto obecny, leżący naprzeciwko nas przedmiot poznania. Niezależnie od tego, czy mówimy o czasie jako formie naoczności, czy też o czasie jako spostrzeganym porządku treści w zmyśle wewnętrznym, czy wreszcie o czasie obiektywnym, we wszystkich przypadkach czas jest jedynie sposobem czy porządkiem, w jakim przedstawienia dane są naszej świadomości. W tym też tkwi istota upodmiotowienia czasu w myśli Kanta.

Warto dodać, że skończoność ludzkiej podmiotowości pojmowana jest przez Kanta jedynie w powiązaniu ze skończonym charakterem ludzkiego poznania. Wszelkie ludzkie poznanie musi ostatecznie odnosić się do treści danych nam w biernej naoczności i dlatego jedyną podstawą prawomocnego poznania świata jest doświadczenie, jako naoczny ogląd bytu (co oznacza także, że same czyste pojęcia intelektu mogą stanowić źródło poznania jedynie w odniesieniu do danych naocznych). W dalszej części niniejszej pracy zobaczymy, że pojęcie skończoności nabierze zupełnie innego znaczenia dopiero w myśli Heideggera, dla którego związane będzie ono nie tylko ze specyfiką ludzkiego poznania, lecz stanie się fundamentalną charakterystyką ludzkiej egzystencji.

ROZDZIAŁ II

HUSSERL -- CZAS A ŚWIADOMOŚĆ

2.1. Czas w nastawieniu fenomenologicznym.

W świetle rozważań, które przedstawiłem w poprzednim rozdziale, w filozofii Kanta dokonała się rewolucyjna zmiana w sposobie rozumienia czasu. Czas przestał być traktowany jako byt (*quasi-byt*) bądź jako własność rzeczy. Został ściśle powiązany z najbardziej pierwotnym składnikiem ludzkiej aktywności poznawczej, a mianowicie ze zmysłowością. Jak pamiętamy czas stał się w świetle tej koncepcji formą, w której podmiotowi dane są jego wewnętrzne stany. Pokazałem również, że dopiero dzięki aktywności wyższych władz poznawczych (intelektu) ten wewnętrzny czasowy porządek może się odnosić także do przedmiotów zewnętrznych (tj. do przedmiotów znajdujących się w przestrzeni).

W związku z powyższym po raz wtóry podkreślić pragnę w tym miejscu specyficzny subiektywistyczny charakter Kantowskiej koncepcji czasu. Rozumiem przez to właśnie owo odobiektywizowanie czasu i przeniesienie refleksji nad istotą czasu w obręb szerszego namysłu nad tym, jakie są aprioryczne, konieczne warunki poznawczej aktywności ludzkiego podmiot poznania.

Z ujęciem czasu pod wieloma względami podobnym do Kantowskiego, ujęciem, które także można uznać za subiektywistyczne, spotykamy się w filozofii Edmunda Husserla. Jak bowiem pokażę, również w koncepcji Husserla problematyka czasu wpisana jest w namysł nad ludzką aktywnością poznawczą (można wręcz powiedzieć, że czas jest zgodnie z tym stanowiskiem „wytwarzany” w tej aktywności). W przypadku Husserla jednakże refleksja nad czasem nie jest pierwotnie związana z zagadnieniem ludzkiej zmysłowości, lecz w sposób konieczny odsyła do refleksji nad świadomością w ogóle. Jak zauważył Krzysztof Michalski w książce *Logika i czas*, w świetle poglądów Husserla (a także wielu innych myślicieli, takich jak Brentano, James czy Bergson) pojęcie czasu i pojęcie świadomości pozostają w nierozzerwalnym związku¹⁰³. Oznacza to, że na pytanie, o to, czym jest

¹⁰³ K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988,

czas (lub na przykład o to, co to znaczy, że czas płynie), nie sposób odpowiedzieć bez odwołania się do świadomości. Zarazem bez odniesienia do problematyki czasu niemożliwe jest zrozumienie tego, czym jest oraz jak funkcjonuje świadomość.

Podobieństwo między stanowiskami Husserla i Kanta polega również na tym, że u obu tych filozofów czas jest czymś wielowarstwowym czy też wieloaspektowym. Jak pokażę, także u Husserla jest ujęty, z jednej strony, jako coś wewnętrznego (immanentnego), w czym trwają i zmieniają się wszelkie treści świadomości, a z drugiej strony, jako coś zewnętrznego (obiektywnego, transcendentnego), w czym istnieją rzeczy zewnętrzne.

W dalszej części tego rozdziału szczegółowo omówię zarówno obydwa sposoby ujmowania czasu przez Husserla, jak i relacje, które zdaniem Husserla wiążą te dwa zasadniczo odmienne sposoby ujmowania czasu. Prezentacja ta pozwoli na wypunktowanie w końcowej części tej pracy różnic między Kantowskim a Husserlowskim rozumieniem czasu.

Nim jednak przejdę do bardziej szczegółowego przedstawienia Husserlowskiej koncepcji czasu, pragnę zwrócić uwagę na ogólną metodologiczną perspektywę prowadzonych przez niego filozoficznych dociekań. Należy mianowicie podkreślić, że Husserlowskie rozważania nad czasem mają charakter fenomenologiczny, a fenomenologia miała być zdaniem Husserla filozofią pierwszą, ścisłą, naukowym namysłem nad prawdziwymi początkami, czy też ostatecznymi źródłami¹⁰⁴. To z kolei oznacza, że miała dostarczać ugruntowania zarówno sobie samej, jak i wszelkiemu poznaniu naukowemu. Poznanie uzyskiwane na gruncie fenomenologii miało być pewne i konieczne i z tego powodu musiało, po pierwsze, bazować na bezpośrednim kontakcie z przedmiotem, na naoczności tego przedmiotu w jego własnej postaci, i po drugie, musiało odnosić się do sfery przedmiotów, które istnieją w sposób absolutnie oczywisty i niepodważalny.

Jak wiadomo, dla Husserla doświadczenie nie było obcowaniem jedynie z reprezentacjami przedmiotów istniejących poza świadomością jako rzeczy same w sobie; w doświadczeniu rzecz jest nam dana jako ona sama, jest w nim niejako

s. 169.

¹⁰⁴ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przekł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 78.

cieleśnie obecna. Zgodnie bowiem ze sformułowaną przez Husserla zasadą wszelkich zasad, „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania (...) wszystko co się nam w 'intuicji' źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”¹⁰⁵. Można powiedzieć, że w projekcie fenomenologii doświadczenie jest traktowane jako ostateczna, konieczna podstawa wszelkiej prawdziwej nauki. Jednakże, doświadczenie to nie może być doświadczeniem potocznym, aby mogło się stać źródłem wiedzy pewnej, musi najpierw zostać w pewien sposób oczyszczone.

Idąc w ślady Kartezjusza, Husserl rozumiał sferę przedmiotów istniejących dla nas w sposób absolutnie oczywisty i niepodważalny jako sferę ludzkich przeżyć, daną w spostrzeżeniach immanentnych¹⁰⁶. O ile możemy powątpiewać w istnienie zewnętrznych przedmiotów, o tyle istnienie naszych przeżyć jest niepowątpiewalne. Wszelkie treści świadomości są jego zdaniem bytami absolutnymi¹⁰⁷. Żaden inny byt nie jest już konieczny do ich istnienia. Jak pisał:

Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla „re” indiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych „res” jest całkowicie zdany na świadomość, i to nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną¹⁰⁸.

Można powiedzieć, że właśnie z tego powodu sfera przedmiotów immanentnych stanowi podstawowy temat fenomenologii jako filozofii pierwszej. To w niej bowiem ostatecznie ugruntowana jest cała rzeczywistość. W związku z tym, to właśnie w niej należy poszukiwać odpowiedzi na wszelkie pytania dotyczące ostatecznych źródeł czy absolutnych początków.

¹⁰⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, przekł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, t. I, s. 79.

¹⁰⁶ Tamże, s. 146.

¹⁰⁷ Tamże, s. 138.

¹⁰⁸ Tamże, s. 158.

Zgodnie z poglądami Husserla warunkiem badania fenomenologicznego jest porzucenie naszego codziennego, naturalnego nastawienia. Dokonuje się ono poprzez dwa metodologiczne zabiegi redukcji, które można uznać za fundament metody fenomenologicznej. Pierwszym jest redukcja eidetyczna. Jak wskazywał Roman Ingarden we *Wstępie do fenomenologii Husserla*, polega ona, mówiąc najogólniej, na tym, że przystępując do badania danej rzeczy (danego fenomenu), rzecz tę oczyszczamy ze wszystkiego, co jest w niej przypadkowe¹⁰⁹. To z kolei oznacza, że musimy abstrahować od wszystkiego, co w danym przedmiocie indywidualne i faktyczne. W przypadku przeżyć abstrahować musimy na przykład od tego, że są określonymi przeżyciami konkretnego człowieka, powstałymi w danych okolicznościach i trwającymi przez określony czas. Za sprawą redukcji eidetycznej dane przeżycie ma nam się prezentować jedynie w swych fundamentalnych, koniecznych i ogólnych charakterystykach. Innymi słowy, ma nam się ukazywać w swej istocie (*eidos*). Nakierowanie badania na istotę przeżycia odróżnia w zasadniczy sposób fenomenologię od psychologii. Psychologia nie traktuje bowiem o istotach, lecz jest nauką o faktach¹¹⁰. Zajmuje się życiem psychicznym w jego konkretności, indywidualności i realności. Mówiąc inaczej, przeżycia traktowane są w niej jako jednostkowe fakty istniejące w realnym świecie. Twierdzenia psychologii są empirycznymi generalizacjami bazującymi na tych faktach, w związku z czym wiedza, której dostarcza ta dyscyplina, nie może być uznana za wiedzę pewną i konieczną.

Drugą z redukcji omawianych przez Husserla jest redukcja fenomenologiczna (fenomenologiczna *epoche*). Mówiąc najogólniej, polega ona na zawieszeniu działania generalnej tezy naturalnego nastawienia. Naturalnym nastawieniem nazywał Husserl najbardziej powszechną i powszednią postawę, którą zajmujemy względem otaczającego nas świata w powszednim, codziennym życiu. Istotną cechą tej postawy jest to, że czasowy i przestrzenny świat, ogół bytów danych nam w doświadczeniu, uznajemy za coś, co naprawdę istnieje, co pozostaje stale

¹⁰⁹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974 s. 148

¹¹⁰ Husserl, *Idee...*, wyd. cyt., s. 7.

obecne¹¹¹. Były te uznajemy za istniejące również wówczas, gdy aktualnie nie zwracamy na nie uwagi, bo stanowią tło spostrzeganego przez nas przedmiotu, bądź wręcz w ogóle ich nie spostrzegamy, choć wiemy, że gdzieś tam są. Można powiedzieć, że przypisujemy im istnienie całkowicie niezależne od naszej świadomości. Właśnie to powszednie „uznanie w bycie” dotyczące otaczającego nas świata Husserl określał mianem „tezy generalnej”. Ponadto należy zauważyć, że w naturalnym nastawieniu także siebie samych traktujemy jako byty znajdujące się wewnątrz świata. Co więcej, nie tylko nasze ciało, lecz także nasze życie psychiczne zwykliśmy w naturalnym nastawieniu uznawać za pewien obiekt należący do świata.

Warto dodać, że świat dany nam na gruncie takiego nastawienia nie jest dla nas jedynie przedmiotem oglądu bądź myślenia, lecz jest to „świat wartości, świat dóbr, świat praktycznego życia”. Jak twierdził Husserl:

Bez żadnych dalszych zabiegów zastaję rzeczy wyposażone zarówno w ich naoczne własności, jak i w charaktery wartości, znajduję je jako piękne i brzydkie, podobające się i odrażające, przyjemne i nie przyjemne itp. Bezpośrednio są mi obecne rzeczy jako przedmioty użytkowe, „stół” ze swymi „książkami”, „szklanka”, „waza”, „fortepian” itd.¹¹².

Wyłączenie tej generalnej tezy naszego naturalnego nastawienia Husserl rozumiał jako wzięcie w nawias wszelkich przekonań i sądów dotyczących istnienia zewnętrznej, czasowej i przestrzennej rzeczywistości. Nie oznacza to wcale zanegowania tych sądów. Husserlowi chodzi raczej o to, byśmy powstrzymali się od wydawania sądów na temat czasowego i przestrzennego bytu. Dzięki temu zabiegowi, jak pisał:

cały w naturalnym nastawieniu uznany świat, w doświadczeniu rzeczywiście znajduwany, wzięty w sposób wolny od teorii, tak jak go rzeczywiście doświadczamy, jak się jasno wykazuje w powiązaniu doświadczeń, traci teraz dla nas całą swą moc

¹¹¹ Tamże, s. 87, 94.

¹¹² Tamże, s. 89.

obowiązującą, winien zostać ujęty w nawias bez sprawdzania, ale też bez podawania w wątpliwość¹¹³.

Redukcja fenomenologiczna oczyścić ma nasze poznanie, mówiąc ogólniej, z wszelkich możliwych przesądów, które w sposób zupełnie naturalny zwykliśmy przyjmować w odniesieniu do otaczającego nas świata.

Husserl uznawał także, że to właśnie w wyniku redukcji fenomenologicznej sfera czystej świadomości ukazuje się jako właściwy przedmiot badań fenomenologicznych¹¹⁴. Tezy dotyczącej jej istnienia nie można zawiesić.

W przypadku fenomenologicznej refleksji nad czasem zabieg fenomenologicznej redukcji, który umożliwiać ma taką refleksję, polega zdaniem Husserla na wyłączeniu naszej tezy dotyczącej istnienia czasu obiektywnego.

Czas obiektywny jest przez Husserla pojmowany jako istniejący niezależnie od nas. Przyjmujemy, że czas ten płynął zarówno przed naszym przyjściem na świat i będzie płynął po naszej śmierci. W takim jednym obiektywnym czasie istnieją nie tylko wszelkie wszelkie zewnętrzne przedmioty, ale także my sami. Istotną charakterystyką czasu obiektywnego jest to, że może być mierzony za pomocą rozmaitych miar (ruchów ciał niebieskich, dat, zegarów etc.). Ponadto w naturalnym nastawieniu czas jest dla nas przedmiotem praktycznego zainteresowania, podobnie jak znajdujące się w świecie rzeczy. Jest on przecież czymś, co zwykle w ten czy inny sposób bierzemy pod uwagę, gdy na przykład decydujemy, kiedy podjąć określone działanie, gdy szacujemy, jak długo coś będzie trwało lub próbujemy przewidzieć, kiedy coś się wydarzy. W naszym powszednim życiu staramy się na rozmaite sposoby gospodarować czasem, możliwie najlepiej i najpełniej go wykorzystać, nie marnować i oszczędzać.

W *Ideach*... Husserl określał czas obiektywny mianem „czasu kosmicznego”, bądź „światowego”¹¹⁵. Temu czasowi przeciwstawiał czas fenomenologiczny (bądź immanentny), który jest formą istnienia wewnętrznych stanów świadomości. Zgodnie

¹¹³ Tamże, s. 101.

¹¹⁴ Tamże, s. 104.

¹¹⁵ Tamże, s. 269.

z poglądami zaprezentowanymi w *Ideach*... czas kosmiczny przejawia się nam w czasie fenomenologicznym analogicznie do tego, jak obiektywna przestrzeń prezentuje się nam w przestrzeni fenomenologicznej (tzn. w rozpostarciu pewnych treści wrażeniowych w polu naszego widzenia). Relację między tymi dwoma sposobami ujmowania czasu Husserl określał jako analogiczną do relacji między „rozpościeraniem się” pewnych treści wrażeniowych w naszym spostrzeganiu (np. rozpościeraniem się pewnego pola wrażeniowego), a obiektywną rozciągłością przestrzennej rzeczy, która prezentuje nam się poprzez te treści¹¹⁶.

Tak pojmowany czas obiektywny nie jest właściwym przedmiotem dociekań prowadzonych przez Husserla. Nie jest on, jak to ujmował Husserl, „fenomenologiczną datą”. Fenomenologicznymi danymi są natomiast przeżycia czasu, które mogą się nam ukazać w pełni jedynie wówczas, gdy dokonamy fenomenologicznej redukcji.

Przy tym należy zauważyć, że redukcja transcendentna zdaje się w zasadniczy sposób odwracać związek między tymi dwiema odmianami (czy też dwoma aspektami) czasu. O ile w nastawieniu naturalnym zwykliśmy przyjmować, że nasze życie psychiczne, tak samo jak wszelkie zewnętrzne obiekty, zdarzenia czy procesy, istnieje w jednym czasie obiektywnym, o tyle po dokonaniu redukcji okazuje się, że nie tylko świadomość (a wraz z nią czas fenomenologiczny będący formą jej istnienia) traci zakorzenienie w zewnętrznym świecie, lecz także, że świat zewnętrzny traci obiektywność i niezależność od świadomości, ponieważ to ona i sfera tego, co dane w czasie fenomenologicznym, stanowi byt absolutny i ostatecznie to w niej ufundowane jest wszelkie istnienie i wszelka obiektywność. W wyniku redukcji okazuje się zatem, że to nie czas immanentny istnieje w czasie obiektywnym, lecz na odwrót czas obiektywny istnieje w czasie immanentnym.

Jeżeli teraz spojrzymy na omawianą w niniejszej pracy problematykę czasu przez pryzmat proponowanej przez Husserla perspektywy badawczej, to stanie się w pełni jasne, dlaczego określiłem na wstępie jego stanowisko w kwestii czasu jako subiektywistyczne. Fenomenologiczny namysł nad czasem jest bowiem przede

¹¹⁶ Tamże, s. 270.

wszystkim fenomenologicznym badaniem świadomości czasu, a fenomenologię można za Husserlem scharakteryzować w sposób ogólny jako naukowy namysł czystej transcendentalnej podmiotowości nad sobą samą, namysł, który „zmierza od faktu do konieczności istotnych”¹¹⁷. Ten namysł „znajduje (...) wszelkie 'obiektywne' istnienie i wszelką 'obiektywną prawdę' (...) jako konstytuowane w niej samej”¹¹⁸.

Całkowicie jasny powinien też być cel prowadzonych przez Husserla analiz świadomości czasu. Nie chodzi mu bynajmniej o to, by sformułować jakieś psychologiczne (empiryczne) prawidła dotyczące na przykład tego, jak postrzegamy czas. Jego analizy mają na celu odkrycie istotowych, koniecznych ukonstytuowań świadomości czasu, odsłonięcie *a priori* czasu¹¹⁹. Innymi słowy, mają nam ukazać świadomościowe źródła, podstawy czasu. W tym znaczeniu analizy te mają być odpowiedzią na sformułowane przez Husserla pytanie o pochodzenie czasu¹²⁰.

¹¹⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, w: K. Świącicka, *Husserl*, Wiedza powszechna, Warszawa 2005, s. 242.

¹¹⁸ Tamże, s. 243.

¹¹⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przekł. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 17.

¹²⁰ Nawiązując do terminologii, którą Husserl wprowadził w *Badaniach logicznych*, można również powiedzieć, że rozważania Husserla nad czasem są pytaniem o sens czasu. Sens danego przedmiotu jest bowiem związany dla Husserla przede wszystkim ze sposobem dania przedmiotu świadomości. (Zob. Michalski, *Logika i czas...*, wyd. cyt., s. 14) Husserlowskie podejście do problematyki czasu jest natomiast namysłem właśnie nad tym, jak pierwotnie jawi nam się czas tudzież jak pierwotnie uświadamiamy sobie czas.

2.2. Szczegły świadomości czasu.

Rozważania nad świadomością czasu rozpocznę od omówienia trzech wyróżnionych szczegółów (można też powiedzieć: warstw), z których zdaniem Husserla składa się ta świadomość.

Na pierwszym z tych szczegółów odnajdujemy czas obiektywny, w którym istnieje obiektywny, zewnętrzny świat (pojmowany jako ogół rzeczy doświadczenia)¹²¹. Kolejnym szczegółem jest świadomość czasu subiektywnego (immanentnego) odnoszącego się do istnienia immanentnych treści świadomości. Takimi treściami są dla Husserla wszelkie przeżycia, a to znaczy przede wszystkim: wszelkie doznania (na przykład określone wrażenia), a także wszelkie akty świadomości¹²². Treści te mogą stanowić przejawy, poprzez które prezentują się nam zewnętrzne rzeczy, na przykład poprzez wielość spostrzeganych przez nas pól barwnych może być nam dany pewien obiekt znajdujący się w przestrzeni, ale treści te mogą też zostać potraktowane jako obiekty immanentne, na przykład dźwięk, który słyszymy, czy też doznawane przez nas uczucie. Są one bowiem zawsze pewnymi ukonstytuowanymi jednościami i analogicznie do obiektów transcendentnych (bądź po prostu zewnętrznych) trwają i zmieniają się w czasie. Wreszcie trzecim szczegółem jest absolutny przepływ świadomości, w którym konstytuuje się sam czas (a właściwie czasowość w ogóle).

2.2.1. Absolutny przepływ świadomości.

Z powodu swojego wyróżnionego statusu na szczególną uwagę zasługuje trzeci z wymienionych szczegółów świadomości czasu. O ile bowiem w odniesieniu do zewnętrznych rzeczy i immanentnych treści świadomości można mówić o pewnych obiektach, o tyle konstytuujący wszelkie takie obiekty przepływ świadomości sam już nie jest żadnym obiektem. W przypadku tego absolutnego przepływu nie można

¹²¹ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 109.

¹²² Tamże, s. 123.

zasadnie mówić nawet o tym, że jest on czymś, co trwa¹²³. „Trwanie bowiem”, jak pisał Husserl, „jest formą jakiegoś trwającego ‘czegoś’ jakiegoś trwającego bytu, czegoś identycznego w szeregu czasowym pełniącym funkcję jego trwania”¹²⁴. Absolutnego przepływu świadomości nie należy także pojmować jako procesu. Husserl uważał bowiem, że także proces cechuje się trwałością. Jest on czymś, co pozostaje identyczne samo ze sobą we wszystkich fazach swego trwania. Podobnie zatem jak były o charakterze substancji, procesy są już pewnymi jednościami ukonstytuowanymi w świadomości. Konstytuująca te jedności świadomość sama nie może już być niczym ukonstytuowanym¹²⁵.

Husserl twierdził, że w przypadku absolutnego przepływu świadomości mamy do czynienia z ciągłym zmienianiem się, które należy pojmować jedynie przenośnie, gdyż w istocie zmiana również zakłada pewną trwałość, istnienie pewnego podłoża, które pozostaje niezmienione. W absolutnym przepływie świadomości takiego podłoża w ogóle nie ma. Nawet określenie tej pierwotnej świadomości mianem „przepływu” ma charakter metaforyczny. Husserl uważał bowiem, że świadomość możemy określać tym mianem „według tego, co ukonstytuowane”¹²⁶. Jest to więc jedynie pewien obrazowy sposób wyrażania się, który może nam zaledwie przybliżyć to, czym jest ten najbardziej fundamentalny szczebel świadomości.

Husserl uważał ponadto, że o konstytuującym przepływie świadomości w ogóle nie należy myśleć jako o czymś czasowym¹²⁷. Skoro przepływ ten konstytuuje czas, to on sam jest czymś pierwotniejszym od czasu i jako taki już nie może znajdować się w czasie. W związku z tym, w odniesieniu do fenomenów konstytuujących czas nie można zasadnie mówić, że są teraz, były przedtem, bądź, że będą potem ani też, że współistnieją lub następują po sobie.

Zwróćmy zatem uwagę, że Husserl przenosi na absolutny przepływ świadomości istotne charakterystyki czystej podmiotowości z filozofii Kanta.

¹²³ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 110, 170.

¹²⁴ Tamże, s. 170.

¹²⁵ Tamże, s. 110, 111.

¹²⁶ Tamże, s. 111.

¹²⁷ Tamże. s. 110, 168.

Podobnie jak u Kanta pierwotna świadomość, w której konstytuuje się zarówno konkretne, empiryczne ja, jak i zewnętrzny świat, jest przez niego pojmowana jako pozaświatowa i pozaczasowa. Ponadto zarówno w filozofii Husserla, jak i u Kanta, konstytuująca świadomość nie może być zasadnie pojmowana jako rzecz (substancja). W obu tych przypadkach jest ona absolutnie subiektywna i nie można już jej uznać za obiekt.

Warte podkreślenia jest także to, że absolutny przepływ świadomości jest bardzo specyficzną formą świadomości czasu. Mianowicie w tej pierwotnej świadomości nie mamy do czynienia z żadnym przedstawieniem czasu. W istocie tym, co jest nam tu dane, jest jedynie czasowy charakter ukazujących się nam treści (na przykład treści wrażeniowych). Uświadamiamy sobie przede wszystkim to, że każda taka treść jest rozciągnięta czasowo, co znaczy, że oprócz momentalnej fazy teraźniejszej zawsze posiada także fazy przeszłą oraz przyszłą. Z tego powodu napisałem wcześniej, że tym, co konstytuuje się na tym szczeblu świadomości, jest czasowość w ogóle.

Omawiając problematykę absolutnego przepływu świadomości należy wskazać na pewien dość istotny problem, na który zwrócił uwagę Andrzej Półtawski w słowie wstępnym do omawianych tu *Wykładów* Husserla. Półtawski przytoczył pogląd Rudolfa Berneta, zgodnie z którym, jeżeli o pierwotnym przepływie świadomości nie możemy mówić bez odwoływania się do wyrażen metaforycznych, to przepływ ten nie jest nam dany wprost, lecz pośrednio, poprzez ukonstytuowany w nim czas immanentny. To z kolei sprawia, jak zauważył Półtawski, że trudno mówić, iż przepływ rzeczywiście stanowi ostateczną świadomościową podstawę wszelkiego bytu, ponieważ w swym istnieniu okazuje się zależny od istnienia czasu immanentnego. Pojawia tu również wątpliwość co do tego, na jakiej właściwie podstawie zostaje wyróżniony ten najniższy szczebel świadomości czasu. Skoro nie jest on nam dany bezpośrednio, lecz poprzez czas immanentny, to pojawia się pytanie, czy nie należy uznać, że absolutny przepływ świadomości jest jedynie pewnym konstruktem myślowym. Być może mówienie o tym przepływie wcale nie opisuje żadnej spostrzeganej sfery rzeczywistości, lecz jest jedynie rozumowym, hipotetycznym wyjaśnieniem odnoszącym się do tego, jak mógłby powstawać czas

wewnętrzny. Czy jednakże wówczas Husserl nie łamałby swojego własnego wymogu metodologicznego, nakazującego odcięcie się od wszelkich czysto teoretycznych spekulacji i skupienie na opisie tego, co dane jest nam w sposób bezpośredni w naoczności?

Na problem wskazany powyżej można spojrzeć także z szerszej perspektywy. Stajemy tu przecież przed tą samą trudnością, na którą wskazywał już św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*. Choć czas wydaje się nam czymś doskonale znanym, ilekroć próbujemy powiedzieć, czym on tak właściwie jest, prędzej czy później okazuje się, że nasz język nie jest w stanie adekwatnie wyartykułować istoty czasu. Aparat pojęciowy, którym zwykliśmy się posługiwać w takim namyśle nad czasem okazuje się niezdolny do uchwycenia treści tego pojęcia.

Wydaje się, że bardzo istotnym źródłem tej trudności jest to, że w naszym powszednim sposobie mówienia (a także myślenia) nie jesteśmy w stanie uwolnić się od traktowania czasu jako rzeczy (substancji), to znaczy jako pewnego *quasi*-obiektu, którego istnienie można opisać za pomocą takich pojęć jak trwanie lub zmiana. Taka reifikacja czasu prowadzi z konieczności do rozlicznych trudności (w tym chociażby do regresu w nieskończoność polegającego na tym, że myślenie o czasie jako o przedmiocie, który trwa i podlega zmianom wiąże się z przyjęciem jakiegoś innego czasu, w którym istniałby ten przedmiot itd.). Być może dopiero radykalna zmiana naszego sposobu myślenia, polegająca na odrzuceniu pojmowania czasu na wzór rzeczy, umożliwić może nam trafniejsze ujęcie czasu. Próbę takiej radykalnej zmiany myślenia o czasie (i nie tylko o czasie) dokonał jednakże dopiero Martin Heidegger, którego poglądy omówię bliżej w kolejnej części tej pracy.

2.2.2. Czas immanentny a czas obiektywny.

O pierwszym z wymienianych przez Husserla szczebli konstytucji czasu, o czasie obiektywnym, szerzej pisałem już we wstępnej części tego rozdziału i dlatego nie będę ponownie omawiać tego szczebla w tym miejscu. W paru zdaniach omówię natomiast drugi szczebel konstytucji czasu, a mianowicie czas immanentny, a także krótko scharakteryzuję istniejące w tym czasie obiekty.

Jak już wspominałem, w czasie immanentnym istnieją wszelkie treści naszej świadomości. Tak samo jak zewnętrzne rzeczy wszystkie one są indywidualnymi obiektami, a ich istnienie zawsze jest czasowo rozciągnięte (tzn. nie są czymś momentalnym). Są ukonstituowane w szeregu „temporalnych odcieni”. Mają swoją fazę teraźniejszą, fazy już minione, a także fazy przyszłe. Każda treść immanentna zostaje powiązana przez świadomość retencjonalną z treściami minionymi, a poprzez protencję z treściami, które mają nastąpić po niej. W ten sposób każda aktualnie trwająca treść świadomości zostaje wpleciona w jeden jedyny, ciągły strumień czasu immanentnego.

Treści świadomości istniejące w czasie immanentnym nie tylko następują po sobie. Każda ma również szersze czasowe otoczenie¹²⁸. Część tych treści, konstituowana przez pewną wielość występujących razem prawrażeń, istnieje przecież także równocześnie. Oznacza to, że trwanie wielości takich treści może się rozciągać na jeden i ten sam okres czasu immanentnego. Dodatkowo niektóre treści świadomości mogą zaczynać się lub kończyć wcześniej bądź później niż inne. Wielość takich istniejących równocześnie treści nie oznacza oczywiście wielości równoległych czasów, wszystkie one należą do jednego i tego samego czasu immanentnego.

Husserl zwracał uwagę na to, że specyficzną cechą obiektów trwających w czasie immanentnym jest oczywistość i niepowątpiewalność ich istnienia¹²⁹. Odróżnia je to od obiektów zewnętrznych, istniejących w czasie obiektywnym. Ta niepowątpiewalność odnosi się także do czasowej rozciągłości wszelkich takich treści. One są jednościami, w których wyróżnić można wiele następujących po sobie faz trwania. Z powodu tej niepowątpiewalności sfera treści immanentnych odgrywa wyróżnioną rolę w koncepcji Husserla. Zgodnie z jego poglądami ostatecznie do tej sfery odsyła nas wszelkie pytanie o źródła czy też o istoty¹³⁰.

Podkreślenia wymaga także to, że właśnie treści istniejące w czasie immanentnym konstituują czas obiektywny. Wszelkie obiekty zewnętrzne są

¹²⁸ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 123,124.

¹²⁹ Tamże, s. 124.

¹³⁰ Tamże, s. 125.

bowiem konstytuowane za pośrednictwem spostrzeżeń, które same są obiektami immanentnymi. W świetle koncepcji Husserla domniemywane zewnętrzne rzeczy „żyją” w spostrzeganiu¹³¹. Gdy widzę pewien obiekt w przestrzeni przede mną, to obiekt ten dany jest mi poprzez serię spostrzeżeń, czyli serię uchwytujących ten obiekt ujęć. W każdym takim ujęciu dany jest mi jakiś przejaw obiektu, będący ukonstytuowaną jednością immanentną, trwającą w immanentnym czasie. Husserl zauważał w związku z tym, że świadomość rzeczy znajdującej się na zewnątrz nas (w przestrzeni) jest w swej istocie złożona ze świadomości jedności typu immanentnego i świadomości jedności typu transcendentnego¹³². Naszą uwagę możemy kierować zarówno na zmysłową treść (na przykład na spostrzeganą czy doznawaną czerwień), na przejaw (na przykład na moje aktualne spostrzeżenie róży), jak i na samą rzecz (na samą tę różę). Wszystkie te momenty świadomości rzeczy możemy zasadnie ujmować jako pewne obiekty.

Wraz z konstytuowaniem się zewnętrznych rzeczy w wielości immanentnych (przejawów) obiektywizuje się czas immanentny. Trwanie określonych treści świadomości konstytuuje bowiem trwanie prezentującego się w nich obiektu zewnętrznego (zmiany tych treści konstytuować z kolei mogą zmiany tego obiektu). Czasowość treści immanentnych zostaje zatem w pewien przeniesiona na zewnętrzne przedmioty. Właśnie dlatego można powiedzieć, że czas obiektywny ma swe źródło w czasie immanentnym.

Jednocześnie Husserl zwracał uwagę na istotną odpowiedniość, która musi zachodzić między czasem immanentnym, a czasem transcendentnym, obiektywnym. Pokrywają się one w każdym dowolnym punkcie:

Wraz z każdym wypełnionym punktem czasu fenomenologicznego (dzięki zawartym w nim [*scil.* w tym czasie] treściom immanentnym i ich ujęciom) przedstawia się (*stellt sich dar*) jakiś punkt czasu obiektywnego¹³³.

¹³¹ Tamże, s. 132.

¹³² Tamże, s. 133.

¹³³ Tamże, s. 136.

To oznacza, że każdemu czasowemu momentowi trwania treści świadomości będącej przejawem czegoś zewnętrznego odpowiada punkt trwania prezentującego się w tym przejawie przedmiotu zewnętrznego.

Na zakończenie tej krótkiej charakterystyki czasu immanentnego, warto dodać że konstytuują się w nim nie tylko obiekty istniejące w czasie obiektywnym, lecz także pewne obiekty nieczasowe. Husserl zwracał na przykład uwagę, że wprawdzie akt sądzenia sam jest zawsze pewną jednością rozciągniętą w czasie immanentnym, ale to, co się w nim przejawia, czyli sąd w sensie logicznym, sam jest już czymś nieczasowym¹³⁴.

2.3. Struktura świadomości czasu.

Przejdę obecnie do omówienia głównych apriorycznych elementów, które w ujęciu Husserla konstytuują świadomość czasu. Mówiąc konkretniej, zamierzam pokrótce omówić warunki, dzięki którym możliwe jest to, że jesteśmy świadomi na przykład tego, iż pewien obiekt trwa, a stany określonego obiektu następują po sobie. W tym celu przedstawię analizy przeżyć czasu prowadzone przez Husserla w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. W szczególności skoncentruję się na analizie struktury spostrzeżeń, w których dane są obiekty czasowe, takie jak dźwięki bądź melodie.

2.3.1. „Pochodzenie” czasu w ujęciu Brentana.

Wspomniane wyżej *Wykłady*... rozpoczął Husserl od przedstawienia i krytyki koncepcji pochodzenia czasu sformułowanej przez Franza Brentano. Wedle Brentana świadomość relacji czasowych jest możliwa dzięki pierwotnym asocjacjom polegającym na tym, że do każdego aktualnego spostrzeżenia dołączane są

¹³⁴ Tamże, s. 112, 140 i nn.

przedstawienia pamięciowe odtwarzające to, co było przez nas postrzegane wcześniej¹³⁵. To, co minione, nie znika zatem bez śladu, gdy w naszej świadomości pojawia się coś nowego, lecz zostaje w pewien sposób zatrzymane i powiązane z nową treścią świadomości. Bez tego powiązania nigdy nie moglibyśmy być świadomi następowania po sobie określonych treści. W związku z tym niemożliwa byłaby również świadomość trwania czegokolwiek, bo przecież taka świadomość także zakłada powiązanie ze sobą wielu następujących po sobie faz owego trwania. Gdyby naszym aktualnym spostrzeżeniom nie towarzyszyła świadomość tego, co przeszłe, to całość naszego życia psychicznego sprowadzałaby się do percepcji tego, co jest nam dane w stale zmieniającym się „teraz”.

Zarazem jednak zgodnie z poglądami Brentana treści świadomości dane nam w przedstawieniach pamięciowych współtworzących pierwotne asocjacje ulegają istotnej modyfikacji. Gdyby bowiem te przeszłe treści świadomości pozostawały dokładnie takie jak wtedy, gdy były nam dane, to nie mielibyśmy świadomości następstwa (np. następowania po sobie pewnych dźwięków), lecz wielość treści byłaby nam dana naraz, czyli dźwięki nie tworzyłyby melodii, lecz wybrzmiewałyby jednocześnie. Z tego powodu dana treść musi się w pewien sposób modyfikować, musi stawać się czymś przeszłym. Co więcej, ta modyfikacja nie może być jednorazowa, lecz musi postępować w sposób ciągły. Każda treść świadomości jest bowiem doznawana jako coraz bardziej odsuwająca się w przeszłość.

Pierwotne asocjacje są zdaniem Brentana dziełem wyobraźni. W związku z tym, jak zauważył Husserl, w koncepcji Brentana uwidacznia się istotny charakter wyobraźni, jej twórcza natura¹³⁶. Wyobraźnia wprowadza do naszych przedstawień pewien zupełnie nowy moment, a mianowicie „moment czasowy”. Tym samym właśnie ta władza naszego umysłu jest, w świetle stanowiska Brentana, odpowiedzialna za konstytucję czasu w ogóle.

Dodam, że w dla Brentana wyobraźnia wytwarza nie tylko związek czasowy między teraźniejszością i przeszłością, lecz również przedstawienie przyszłości. Bazując na danych nam uprzednio stosunkach czasowych odnoszących się do

¹³⁵ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 19.

¹³⁶ Tamże.

przeszłości, wyobraźnia tworzy w oczekiwaniu przedstawienia odnoszące się do zdarzeń, które dopiero nastąpią. Aktywność tę Husserl porównywał z przenoszeniem w wyobraźni pewnej melodii z jednej tonacji do innej. Jak jedną i tę samą melodię możemy przedstawiać sobie w różnych tonacjach, tak określone zdarzenie możemy lokować w różnych momentach czasu, a także wykraczać ku momentom, które jeszcze nie nastąpiły¹³⁷.

Husserl zarzucał koncepcji Brentana przede wszystkim to, że zatarta została w niej różnica między wyobrażeniem i spostrzeżeniem czasu¹³⁸. Wprawdzie Brentano odróżniał źródłową naoczność, która jest dziełem pierwotnej asocjacji, od rozszerzonej naoczności czasu, która z asocjacji pierwotnej nie pochodzi, uważał jednak, że w obu tych przypadkach mamy w istocie do czynienia jedynie z wyobrażeniami czasu. Husserl zauważył, że w związku z tym nie jest jasne, co właściwie odróżnia wyobrażenie czegoś czasowego, będące źródłową naocznością czasu, od wyobrażenia, w którym przedstawiam sobie coś przeszłego, czyli coś, co kiedyś było mi dane przez pierwotną asocjację.

Poza tym Husserl twierdził, że jeżeli moment czasowy uznamy za element, który w pewien sposób splata się po prostu z innymi jakościami charakteryzującymi daną treść świadomości (na przykład z barwą i wysokością słyszanego przez nas dźwięku), to stajemy w sytuacji paradoksalnej. Jak pisał:

Przyjmijmy, że przeżyty dźwięk A teraz właśnie rozbrzmiał, dzięki pierwotnej asocjacji został odnowiony i co do swej treści jest w sposób ciągły utrzymywany w świadomości. Znaczyłoby to jednak, że A (przynajmniej aż do osłabienia intensywności) wcale nie jest przeszły, lecz pozostał teraźniejszy. Cała różnica polegałaby na tym, że asocjacja ma być również twórcza i dodaje nowy moment, zwany 'przeszły'. Moment ten stopniuje się, zmienia się w sposób ciągły, i zgodny z tym A jest mniej albo bardziej przeszły. Ale wtedy przeszłość, o ile wchodzi w zakres źródłowej naoczności czasu, musiałaby być zarazem teraźniejszością. Moment czasowy przeszły musiałby w tym samym sensie być teraźniejszym momentem

¹³⁷ Tamże, s. 22.

¹³⁸ Tamże, s. 26.

przeżycia, co aktualnie przeżywany moment 'czerwoność' - a to jest jawną niedorzecznością¹³⁹.

Z tego powodu Husserl uważał, że w istocie koncepcja Brentana wcale nie wyjaśnia, czym właściwie są przeżywane momenty czasowe. W rezultacie pytanie o pochodzenie czasu pozostaje w jego koncepcji bez satysfakcjonującej odpowiedzi. Ponadto twierdził on, że rzetelna analiza czasowości obejmować musi nie tylko czasowość treści świadomości takich jak wrażenia, lecz także czasowość aktów ujmujących te treści oraz przedmiotów, które są nam dane za ich pośrednictwem.

Husserl zwracał również uwagę na to, że w świetle poglądów Brentana, za coś realnie istniejącego można uznać jedynie to, co spostrzegane przez nas teraz¹⁴⁰. To, co przeszłe jest, jako wytwór wyobraźni, czymś w swej istocie irrealnym. Pogląd, że istnieje tylko momentalna teraźniejszość, był dla Husserla nie do przyjęcia. Jak bowiem zauważył:

Dołączający się moment psychiczny nie może przecież powodować irrealności, nie może unicestwiać obecnego istnienia. *De facto* cały obszar pierwotnej asocjacji jest obecnym i rzeczywistym przeżyciem¹⁴¹.

Ta uwaga Husserla jest tym istotniejsza, że uznanie przyszłości i przeszłości za irrealne prowadzi w gruncie rzeczy do uznania czasu za irrealny. Czyż nie można bowiem zasadnie stwierdzić, że wedle Brentana czas jest po prostu fikcją umysłu, czymś, co stanowi jedynie dzieło naszej wyobraźni, czymś, czego tak naprawdę nigdy nie doświadczamy?

Pomimo wszystkich tych zarzutów, a także mimo zasadniczej odmienności perspektyw, z których prowadzili swoje analizy (badania Brentano nie były bowiem badaniami fenomenologicznymi, lecz raczej psychologicznymi), Husserl uważał, że w stanowisku Brentana tkwi godny uwagi fenomenologiczny rdzeń. Dla Husserla istotną fenomenologiczną daną, którą można odnaleźć w poglądach Brentana, jest

¹³⁹ Tamże, s. 28, 29.

¹⁴⁰ Tamże, s. 30.

¹⁴¹ Tamże.

mianowicie powiązanie w jednej świadomości tego, co obecne, i tego, co przeszłe. To ono okazuje się pierwotnym źródłem, z którego wypływa świadomość czasu. W związku z tym jest ono także ostatecznym fundamentem, na którym bazują wszelkie przedstawienia czasu. Z tego powodu Husserl rozpoczął swoje własne rozważania nad świadomością czasu od dokładniejszej analizy strukturalnych momentów współtworzących to powiązanie.

2.3.2. Konstytucja obiektów czasowych.

Husserl twierdził, że fenomenologiczne rozważania nad konstytucją czasu z konieczności wymagają dokładnej analizy tego, jak ukonstytuowane są obiekty czasowe. Charakterystyczną cechą wszelkich obiektów tego typu jest jego zdaniem to, że one nie tylko stanowią jedność w czasie, lecz także same zawierają rozciągłość czasową¹⁴². Obiektami takimi są, jak już wspominałem, dźwięki, a także, mówiąc ogólniej, każda zmiana czy proces.

W tym momencie pojawia się pytanie: jak właściwie takie obiekty dane są wedle Husserla naszej świadomości? Dźwięk i wypełniane przezeń trwanie, pisał Husserl, uświadamiane są w „kontinuum sposobów”, w nieustannym przepływie; a pewien punkt, pewna faza, tego przepływu nazywa się świadomością czegoś, co się rozpoczyna:

Dźwięk jest dany, tzn. jest uświadamiany jako teraźniejszy, ale jako teraźniejszy uświadamiony jest 'dopóty', dopóki jako teraźniejsza uświadamiona jest którakolwiek z jego faz. Jeśli zaś którakolwiek z faz (odpowiadająca jednemu czasowemu punktowi trwania dźwięku) jest aktualnym 'teraz' (wyjawszy fazę początkową), wtedy pewne kontinuum faz uświadamione jest jako 'przedtem' i cały odcinek trwania od punktu początkowego do punktu teraźniejszego uświadamiony jest jako trwanie minione, natomiast pozostały odcinek trwania jeszcze nie jest uświadamiony¹⁴³.

¹⁴² Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 35.

¹⁴³ Tamże, s. 37, 38.

Zwróćmy uwagę na dwa szczególnie istotne składniki współtworzące trwanie dźwięku, które Husserl wyróżnił w powyższym opisie. Pierwszym z nich jest moment „teraz”, od którego zaczyna się nasza świadomość obiektu czasowego. W tym momencie dźwięk jest ożywiany przez stale napływające do naszej świadomości treści wrażeniowe. Dzięki temu, że pewna faza trwania danego obiektu czasowego jest nam dana teraz, możemy powiedzieć, iż również ten obiekt jako całość uświadamimy sobie jako coś nadal obecnego, pomimo, że część jego trwania już przeminęła. Ponadto o całym obiekcie czasowym możemy powiedzieć, że jest spostrzegany, dlatego, że obecna faza trwania tego obiektu jest nam w pewnym sensie współdana wraz z fazami minionymi i współtworzy z nimi pewną jedność¹⁴⁴.

Drugim składnikiem konstytuującym trwanie dźwięku jest odcinek „przedtem”, odnoszący się do trwania już minionego. To minione trwanie dźwięku nie znika ze świadomości, lecz jest utrzymywane w niej jako coś przeszłego. Jako taki okres ten stale towarzyszy tej fazie trwania, która jest nam dana jako obecna.

Świadomość związaną z teraźniejszą fazą trwania przedmiotu czasowego Husserl nazywał „świadomością praimpresjonalną”¹⁴⁵. Natomiast tę świadomość, w której zatrzymane zostaje to, co już minione, określał mianem „świadomości retencjonalnej” lub „pierwotnego przypomnienia”. Składająca się na świadomość praimpresjonalną praimpresja jest zdaniem Husserla punktem, od którego rozpoczyna się wytwarzanie obiektu czasowego¹⁴⁶. To wytwarzanie polega na tym, że wszystko co dane w aktualnym „teraz” stale przemienia się w coś przeszłego, przechodzi w „już nie teraz”. Każda aktualna treść świadomości modyfikuje się w ten sposób, a następnie, nadal utrzymywana w retencji, zostaje dołączona do kolejnej teraźniejszej praimpresji. Należy przy tym zaznaczyć, że taka modyfikacja treści świadomości postępuje dalej, sprawiając, że każda przeszła treść jawi się nam jako coraz bardziej odsunięta w przeszłość, aż w końcu ginie w mroku niepamięci. Mamy tu zatem do czynienia z pewnym stałym przepływem treści świadomości, z ustawicznym zmienianiem się. Ten ciągły przepływ tworzy kontinuum. Można

¹⁴⁴ Tamże, s. 39, 58.

¹⁴⁵ Tamże, s. 45.

¹⁴⁶ Tamże, s. 44.

powiedzieć nawet, że jest to kontinuum kontinuuów. Całe kontinuum, składające się z aktualnego praimpresjonalnego momentu terażniejszego oraz okresu zatrzymanego w retencji, przechodzi bowiem do świadomości retencjonalnej i jako coś przeszłego zostaje poprzedzone przez kolejne „teraz”. W związku z tym retencja staje się retencją retencji, następnie zaś retencją retencji kolejnej retencji itd. Chcąc przedstawić relację między praimpresjonalnym „teraz” a retencjonalnym „przedtem” w sposób bardziej obrazowy, można za Husserlem powiedzieć, że ujęcie tego, co terażniejsze, jest jak głowa komety, której warkocz stanowią retencję odnoszące się wcześniejszych momentów „teraz”¹⁴⁷.

2.3.3. Świadomość praimpresjonalna jako pierwotna świadomość „teraz”.

Przejdźmy do nieco dokładniejszej charakterystyki momentu „teraz” oraz konstytuującej ten moment źródłowej świadomości praimpresjonalnej. Świadomość ta pełni w konstytucji świadomości czasu szczególnie istotną rolę. Jak bowiem twierdził Husserl, to właśnie praimpresja jest „praźródłem wszelkiej dalszej świadomości i bytu”¹⁴⁸. Jest, jak to określał dalej, „pratworzeniem”¹⁴⁹. Można też powiedzieć, że jest źródłem, z którego bezustannie wypływają coraz to nowe momenty terażniejsze. Bez praimpresji „świadomość jest niczym”¹⁵⁰. Bez niej niczym byłaby również świadomość retencjonalna. Należy bowiem podkreślić, że samo pierwotne przypomnienie niczego nie wytwarza i zgodnie z poglądami Husserla zawsze musi być poprzedzone przez świadomość impresjonalną¹⁵¹. Retencja zawsze nawiązuje do pewnego impresjonalnego „teraz”.

Jednocześnie Husserl uważał, że sam moment terażniejszy da się pomyśleć jedynie jako granica kontinuum retencji¹⁵². Moment ten jest dla niego idealny,

¹⁴⁷ Tamże, s. 47.

¹⁴⁸ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 100.

¹⁴⁹ Tamże, s. 146.

¹⁵⁰ Tamże, s. 146.

¹⁵¹ Tamże, s. 51.

¹⁵² Tamże.

abstrakcyjny, ponieważ „teraz” nie może istnieć samo dla siebie¹⁵³. Dodatkowo owo idealne „teraz” „nie jest czymś *toto coelo* różnym od ‘nie-teraz’, lecz przechodzi w nie w sposób ciągły”¹⁵⁴. Widzimy więc, że dwa fundamentalne składniki konstytuujące naszą świadomość czasu, praimpresja i retencja, pozostają nierozzerwalnie związane. Żadna z tych dwóch odmian świadomości nie może istnieć bez drugiej.

Można stwierdzić, że terażniejszość ma w koncepcji Husserla charakter punktowy (momentalny). Jak zauważył Andrzej Półtawski, takie ujęcie terażniejszości wiąże się z poszukiwaniem absolutnie prostych, ostatecznych składników poznania, pozbawionych rozciągłości przestrzennej i czasowej i danych nam w sposób adekwatny (a wręcz składników świadomości w ogóle)¹⁵⁵. Jak się wydaje takimi ostatecznymi składnikami są właśnie praimpresje wraz z odpowiadającymi im czasowymi momentami „teraz”. Taka koncepcja momentalnej terażniejszości wskazuje zdaniem Półtawskiego na to, że budując swoją koncepcję poznania, Husserl bazował na modelu sprowadzającym poznanie do posiadania wrażeń¹⁵⁶. Uważał on wręcz, że Husserlowska koncepcja retencji jest próbą skonstruowania świadomości czasu w oparciu o analogiczne do wrażeń punktowe momenty „teraz”.

Warto podkreślić, że terażniejszość możemy pojmować również szerzej jako pewną jedność ukonstytuowaną dzięki świadomości praimpresjonalnej oraz świadomości retencjonalnej. W tym ujęciu terażniejszość zostaje niejako rozciągnięta na pewien okres trwania obiektu czasowego (lub wręcz na całe jego dotychczasowe trwanie). Nawet wtedy jednak wyróżnioną fazą trwania pozostaje faza praimpresjonalna, ożywiająca całe to trwanie.

Istotne jest także to, że wraz z każdą nową praimpresją powstaje nowy indywidualny moment czasowy, który pozostaje dokładnie tym samym momentem

¹⁵³ Tamże, s. 61

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973, s. 343.

¹⁵⁶ Tamże, s. 344.

pomimo tego, iż stale coraz bardziej cofa się w przeszłość, bo stale narasta dystans między tym momentem a aktualnym „teraz”¹⁵⁷. Oznacza to, że nawet jeżeli dwie kolejne praimpresje nie różnią się pod względem materii wrażeniowej, to wciąż tym, co je odróżnia, jest ich indywidualny moment czasowy. Nie zmienia się on pomimo, iż dana treść świadomości podlega stałej modyfikacji w coś coraz bardziej „przeszłego”. Identyczność momentu czasowego jest zdaniem Husserla związana z identycznością przedmiotu, który jest nam dany w tym określonym momencie (lub punktu, w którym trwa ten przedmiot). Obiekt zachowuje bowiem swoją tożsamość, chociaż treści, poprzez które jest dany, odsuwają się w przeszłość. Dźwięk, ujmowany przez nas jako przeszły, pozostaje tym samym dźwiękiem, którym był wtedy, gdy był nam dany jako teraźniejszy. W związku z tym również okres, który zajmuje ten dźwięk, pozostaje identyczny, pomimo oddalania się coraz bardziej od momentu aktualnego. Należy przy tym zaznaczyć, że to właśnie tożsamość miejsc czasowych, ustanawianych w kolejnych praimpresjach, stanowi podstawę, dzięki której konstytuuje się jeden czas obiektywny, który Husserl określał jako nie płynący, absolutnie stały¹⁵⁸.

Na marginesie warto zaznaczyć, że teraźniejszość nie zawsze była wiązana przez Husserla jedynie z momentalną praimpresją. Jak zauważył Cezary Józef Olbromski w książce *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*, w późniejszej twórczości Husserla spotykamy się także z dwoma zasadniczo odmiennymi sposobami pojmowania teraźniejszości¹⁵⁹. W latach trzydziestych Husserl wprowadził pojęcia żywej i stojącej teraźniejszości (*lebendige und stehende Gegenwart*). Obydwa odnoszą się do sposobu istnienia samej transcendentalnej podmiotowości. Fenomen żywej teraźniejszości polega na tym, że formą transcendentalnego ja, w którym konstytuuje się zarówno istnienie czasu, jak i istnienie wszelkich bytów, jest ciągle zmieniająca się, czy też aktualizująca się, teraźniejszość. Ta teraźniejszość, twierdził Husserl, stale konstytuuje samą siebie

¹⁵⁷ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 94.

¹⁵⁸ Tamże, s. 95.

¹⁵⁹ C. J. Olbromski, *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie- Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 102 i nn.

w ciągłym zmienianiu się¹⁶⁰. Wszystko, co istnieje, prezentuje się nam źródłowo, pierwotnie właśnie w żywej terażniejszości. Pisząc o stojącej terażniejszości, Husserl wskazywał z kolei na to, że transcendentálna świadomość jest w swej istocie czymś bezczasowym¹⁶¹. Niezmiennie pozostaje terażniejsza, istnieje w *nunc stans*, w ciągłym „teraz”. W związku z tym, jak zauważył Olbromski, w przypadku samej transcendentálnej świadomości mamy do czynienia ze stojącą terażniejszością, która jednak zarazem płynie¹⁶². Pierwotny przepływ świadomości jest „czystą zmianą, płynięciem kolejnych ‘teraz’, przy czym świadomość aktualnych ‘teraz’ jest identyczna ze świadomością pierwszego, czystego ‘teraz’ rodzącej się świadomości”¹⁶³.

2.3.4. Świadomość retencjonalna jako świadomość tego, co minione.

Aby dokładniej ukazać specyfikę stanowiska Husserla, a także pokazać, na czym polega różnica między tym stanowiskiem a stanowiskiem Brentana, trzeba omówić dokładniej świadomość retencjonalną. Szczególnie ważne jest, by odróżnić ją z jednej strony od świadomości tego, co jest nam dane jako obecne, a z drugiej strony, od wtórnego odtworzenia (przypomnienia) lub wyobrażenia pewnego przedmiotu czasowego.

Przedmiot czasowy zachowany w retencji nie jest już obecny, w świadomości retencjonalnej nie doznajemy już w żaden sposób tego przedmiotu. Mówiąc dokładniej, nie doznajemy już w bezpośredni sposób treści, poprzez które obiekt ten stał się dla nas obecny w pewnym „teraz”, czy też przez które był ożywiany. Jest teraz jedynie czymś przypominanym. Z tego powodu Husserl podkreślał, że nie należy na przykład mylić dźwięku zachowanego w retencji z pogłosem dźwięku¹⁶⁴. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z wciąż żywym, obecnym doznaniem

¹⁶⁰ E. Husserl, *Späte Texte über Zeit Konstitution*, Springer, Dordrecht 2006, s. 6.

¹⁶¹ Olbromski, *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*, wyd. cyt., s. 106.

¹⁶² Tamże, s. 107.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 48.

dźwięku, choć doznanie to słabnie i staje się coraz mniej wyraźne. W pierwszym przypadku natomiast uświadamiamy sobie dźwięk już tylko jako coś przeszłego. Wskazywałem już zresztą, że zgodnie z poglądami Husserla, taka nieustanna modyfikacja czegoś obecnego w przeszłe jest koniecznym warunkiem naszej świadomości trwania lub następowania po sobie treści świadomości, a zatem tylko dzięki niej możliwa jest świadomość przedmiotów czasowych w ogóle.

W przypadku świadomości retencjonalnej nie mamy też do czynienia z reprezentacjami obiektów czasowych. Retencja nie jest obrazowaniem przedmiotu, lecz świadomością źródłową¹⁶⁵. Przeszłość jest nam w niej dana pierwotnie, w sposób bezpośredni. Jest przez nas niejako uchwytywana naocznie. Można powiedzieć, że w pewnym sensie retencja konstituuje w przypadku spostrzeżenia naoczność czasu¹⁶⁶. Spostrzeżenie trwania pewnego obiektu jest aktem, w którym trwanie to prezentuje nam się źródłowo. Odtworzenie przedmiotu czasowego, jego wtórne przypomnienie czy też wyobrażenie, jest natomiast tylko powtórным uobecnieniem tego przedmiotu¹⁶⁷. Takie uobecnienie, jak pisał Husserl, „stanowi przeciwieństwo aktu prezentującego źródłowo”¹⁶⁸. Podkreślał w związku z tym, że modyfikacji polegającej na przekształceniu „teraz” w „przeszłe” nie można utożsamiać z przekształceniem *źródłowego* „teraz” w „teraz” *odtworzone*¹⁶⁹. Twierdził, że w pierwszej z tych przemian mamy do czynienia z *ciągłym* przekształcaniem się treści świadomości. Z tego powodu przekształcenie to nie może być przemianą spostrzeżenia w wyobrażenie, ponieważ taką przemianę charakteryzuje istotna *nieciągłość*. Uważał ponadto, że żadne przedstawienie nie może mieć swego źródła w uobecnieniu ani w wyobrażeniu¹⁷⁰. W związku z tym, wbrew poglądom Brentana, także wyobrażnia nie może być źródłem przedstawienia czasu.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Tamże, s. 49, 56.

¹⁶⁷ Tamże, s. 54.

¹⁶⁸ Tamże, s. 68.

¹⁶⁹ Tamże, s. 70.

¹⁷⁰ Tamże, s. 68.

Należy zwrócić uwagę na to, że świadomość obiektów czasowych, zarówno we wtórnym przypomnieniu, jak i w wyobrażeniu, ma strukturę analogiczną do spostrzeżenia. Husserl podkreślał, że także wówczas, gdy przypominamy sobie jakiś dźwięk (tudzież jakąś melodię), pewien moment tego dźwięku znajduje się w uprzywilejowanym „teraz”¹⁷¹. Poprzednie fazy trwania tego przypominanego dźwięku zachowywane są w świadomości i dołączane do tego przypomnieniowego „teraz” tak samo jak w spostrzeżeniu. Można zatem stwierdzić, że retencjonalna modyfikacja treści świadomości stanowi konstytutywny warunek nie tylko spostrzeżenia, lecz również odtworzenia oraz wyobrażenia.

W świetle poglądów Husserla to właśnie świadomość retencjonalna nadaje jedność zarówno postrzeganym, przypominanym i wyobrażanym sobie przez nas bytom, jak i samemu strumieniowi naszych przeżyć, w którym byty te się konstytuują. Dzięki niej nasze życie psychiczne nie jest jedynie szeregiem następujących po sobie momentalnych, odseparowanych od siebie przeżyć, lecz stanowi pewną nieprzerwaną całość, w której także poszczególne przeżycia jawią się nam jako jedności, rozciągnięte w czasie i powiązane z innymi przeżyciami.

Należy jednak zauważyć, że koncepcja świadomości retencjonalnej napotyka na dość istotny problem polegający na tym, że nie jest jasne, co właściwie zostaje zachowane w tej świadomości. Jak pokazywałem, nie mogą to być treści wrażeniowe, które nadal w pewnym sensie pozostawałyby żywe w naszej świadomości. O minionym dźwięku zachowanym w retencji nie powiemy przecież, że nadal brzmi i że nadal jest przez nas słyszany. Dźwięk zachowany w retencji nie jest także odtwarzany przez nas w wyobraźni za pomocą treści *quasi*-wrażeniowych czy też, jak to określał Husserl, „fantazmatów”. Cóż więc pozostaje z minionego dźwięku w pierwotnym przypomnieniu? Na czym dokładnie polega modyfikacja danej treści świadomości, gdy przestaje być ona treścią teraźniejszą i staje się treścią przeszłą? Na te pytania Husserl nie udzielił niestety żadnej satysfakcjonującej odpowiedzi.

¹⁷¹ Tamże, s. 54, 55.

Już nawet w tak pobieżnym omówieniu Husserlowskich analiz świadomości czasu wyraźnie widoczne staje się to, iż szczególną rolę w jego koncepcji odgrywają dwa „horyzonty” czasu, a mianowicie stale zmieniająca się teraźniejszość, dana pierwotnie w świadomości praimpresjonalnej, oraz przeszłość, zatrzymywana przez nas w retencji. W związku z tym Husserl twierdził, że czas spostrzegany jest przez nas pierwotnie „jako przeszłość, która kończy się teraźniejszością”¹⁷².

Warte podkreślenia jest także to, że problematyka związana z dwiema omawianymi tu odmianami świadomości ma niezwykle istotne znaczenie dla całokształtu ontologiczno-epistemologicznych poglądów Husserla. Oto bowiem w swoich rozważaniach nad źródłami świadomości czasu Husserl odsłania przed nami dwa najbardziej fundamentalne momenty świadomości w ogóle. Powiązanie świadomości praimpresjonalnej i retencjonalnej „wytwarza” czas i -- przede wszystkim -- konstytuuje trwanie (istnienie) wewnętrznych stanów naszej świadomości (wszelkich przeżyć), a wraz z tym także istnienie wszelkich zewnętrznych przedmiotów. Bez niego w ogóle nie powstawałby jednolity strumień świadomości, a zatem tym bardziej nie mogłyby w nim być dane żadne byty. Z tego powodu retencję i praimpresję można określić wręcz jako swoiste praformy świadomości i bytu. Poszukując ostatecznych warunków konstytuujących rzeczywistość, docieramy właśnie do tych dwóch pierwotnych odmian świadomości. To one stanowią formę pozaświatowego i pozaczasowego, nieprzedmiotowego i absolutnego przepływu świadomości.

Tym samym także przedstawiana tu problematyka w pełni ukazuje nam to, na co wskazywałem już we wstępie do niniejszego rozdziału, a mianowicie, że w świetle poglądów Husserla nie sposób oddzielić refleksji nad czasem od namysłu nad fundamentalnymi składnikami świadomości.

¹⁷² Tamże, s. 102.

2.3.5. Świadomość retencjonalna a jedność przepływu świadomości.

Przedstawiając zagadnienie świadomości retencjonalnej warto omówić rolę, którą świadomość ta odgrywa w konstytucji jedności samego pierwotnego, absolutnego strumienia świadomości. Zauważmy bowiem, że nie ma już żadnego pierwotniejszego, czy też bardziej fundamentalnego szczebla świadomości, w którym budowałby się przepływ świadomości w sposób analogiczny do konstytuowania się wszelkich czasowych obiektów. Skąd możemy zatem wiedzieć, że także w przypadku tego pierwotnego przepływu mamy do czynienia z pewną jednością, która wydaje się czymś oczywistym? Otóż Husserl twierdził, że istnieje jeden absolutny przepływ świadomości, w którym konstytuuje się zarówno jedność każdego przedmiotu (immanentnego i transcendentnego), a także jego własna jedność¹⁷³. Umożliwia to specyficzna podwójna intencjonalność charakteryzująca świadomość. Pierwsza konstytuuje jedność przedmiotów czasowych. Husserl określał ją mianem „intencjonalności poprzecznej”. Kieruje się ona ku jedności obiektu niejako w poprzek przepływu świadomości. To za jej pośrednictwem poszczególne treści świadomości są związane w jeden trwający obiekt, który cofa się w przeszłość, gdy przeminie, choć pozostaje wciąż tym samym obiektem. Druga odmiana intencjonalności, którą Husserl określał mianem „podłużnej”, podąża wzdłuż przepływu świadomości i konstytuuje jedność samej świadomości retencjonalnej. Kieruje się ona ku jedności, którą tworzy stale zmieniające się kontinuum kontinuuów retencji. W kontinuum tym każda aktualna, i zarazem momentalna, faza świadomości, składająca się z aktualnej praimpresji oraz aktualnej retencji, zostaje natychmiast włączona w retencję nowej aktualnej fazy przepływu. Tak każda nowa retencja zawiera w sobie poprzednią retencję, która z kolei także zawiera retencję jeszcze wcześniejszą itd. Husserl wskazywał, że właśnie w ten sposób powstaje jedność samego przepływu świadomości jako pewien jednowymiarowy, *quasi*-czasowy porządek¹⁷⁴. Pomimo, iż nasza świadomość stale aktualizuje się, to, co nowe, stale obejmuje to, co starsze. To, co kiedyś było praimpresją zostaje zachowane w retencji występującej wraz z kolejną

¹⁷³ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 118.

¹⁷⁴ Tamże, s. 120.

praimpresją, a w związku z tym ciągły przepływ świadomości stale intencjonalnie pokrywa się ze sobą, to znaczy pozostaje jednym i tym samym przepływem.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że gdy mówimy, jak konstytuuje się jedność absolutnego przepływu świadomości, to nie powinniśmy wyobrażać go sobie w sposób linearny, jako prostej, na której kolejnym punktom odpowiadałyby kolejne fazy przepływu. Takie ujęcie pomijałoby bowiem bardzo istotną charakterystykę przepływu, na którą wskazywałem powyżej. Mianowicie, kolejne fazy przepływu świadomości zawsze w pewnym sensie obejmują także fazy poprzednie, które zostają zachowane w retencji.

2.3.6. Protencja jako pierwotna świadomość przyszłości.

W *Wykładach...* Husserl bardzo niewiele miejsca poświęca świadomości przyszłości. Choć kilkakrotnie pojawia się w nich pojęcie protencji, rozumianej jako pierwotne oczekiwanie, jej znaczenie dla konstytucji świadomości czasu nie zostaje dokładnie omówione. Husserl zdaje się wręcz traktować protencję jako świadomość o drugorzędnym znaczeniu, znacznie mniej istotną niż retencja i praimpresja.

Protencja, czyli pierwotne oczekiwanie, współtworzy z pierwotnym przypomnieniem (retencją) horyzont „teraz”. Jednakże w odróżnieniu od retencji protencja odnosi się do tego, co dopiero nadejdzie. Jak twierdził Ingarden w przytaczanym już *Wstępie do fenomenologii Husserla* w przypadku percepcji rozbrzmiewającego aktualnie dźwięku protencja obejmuje świadomość tego, „co właśnie nadchodzi, ale jeszcze efektywnie nie brzmi, lecz nadchodząc, jest już w trakcie, jest już w trakcie stawania się obecnym”¹⁷⁵. Jest ona zatem pierwotnym spodziewaniem się określonego ciągu dalszego, które stale towarzyszy świadomości „teraz”. Gdy dany jest nam pewien obiekt czasowy, na przykład pewna melodia, świadomości praimpresjonalnej, odnoszącej się do aktualnej fazy trwania tego obiektu, stale towarzyszy nie tylko świadomość faz, które już minęły, lecz również świadomość, w której w pewien sposób zapowiada się to, co nastąpi za

¹⁷⁵ Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, wyd. cyt., s. 95.

chwilę, w przyszłości. W tym też sensie protencja stanowi pierwotną świadomość przyszłości. To właśnie w niej pierwotnie wykraczamy ku temu, co teraz jest jeszcze nieobecne, lecz nadejdzie niebawem.

Ingarden zauważył, że zjawisko protencji szczególnie wyraźnie uwidocznić się nam może wtedy, gdy spostrzegamy coś, co nas zaskakuje¹⁷⁶. Właśnie wtedy bowiem najpełniej uświadomić możemy sobie to, że naszym spostrzeżeniom towarzyszyły oczekiwania lub przewidywania, które nie zostały spełnione.

Tak rozumianej protencji nie należy mylić z oczekiwaniem, pojmowanym jako wyobrażenie czegoś przyszłego. To ostatnie wcale nie musi wiązać się bezpośrednio z „teraz”, podczas gdy protencja zawsze odnosi się do tego, co właśnie staje się czymś aktualnym. Ponadto, protencja nie jest, tak samo jak retencja, żadną formą uobecniania przyszłego przedmiotu. Obiekt nie jest w protencji już jakby- obecny, lecz pozostaje czymś, co dopiero ma nadejść. Przyszły dźwięk nie brzmi jeszcze (nawet w naszej wyobraźni), choć już teraz w pewien sposób spodziewamy się, że za chwilę zabrzmi.

Dodam jeszcze, że świadomość protencjonalna może być bardziej bądź mniej określona. Husserl zwracał uwagę na istotną różnicę między protencją w aktach spostrzegania i protencją odnoszącą się do aktów odtworzenia, czyli przypomnienia wtórnego. Twierdził, że w przypadku spostrzeżenia to, co ujęte w protencji, jest niedookreślone, otwarte na możliwość bycia inaczej lub wręcz niebycia. Natomiast w przypadku odtworzenia protencja jest już jakoś ukierunkowana, czy też dookreślona, ponieważ już z góry wiadomo, co i kiedy ma się wydarzyć¹⁷⁷.

Protencja rodzi problem podobny do tego, z którym mamy do czynienia w przypadku świadomości retencjonalnej. Tak samo jak retencja, protencja jest świadomością źródłową, a nie uobecniającą. Jest naocznością przyszłości, a nie wyobrażeniem, w którym zarysowywałoby się jakieś przyszłe zdarzenie. Zarazem to, co dopiero nadejdzie, nie jest nam pierwotnie dane jako coś, co obecnie moglibyśmy już w jakiś niewyraźny sposób spostrzegać. W związku z tym można

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 78, 79.

zasadnie postawić pytanie o to, co jest nam dane w protencji czy też na czym właściwie polega owo pierwotne oczekiwanie.

Na to pytanie można spróbować odpowiedzieć w sposób następujący: tym, co uświadamiamy sobie dzięki protencji i retencji nie są żadne przyszłe bądź przeszłe stany postrzeganego obiektu, lecz po prostu to, że istnienie tego obiektu wykracza poza praimpresjonalne „teraz”. Protencja i retencja uświadamiałyby nam jedynie to, że obecnie postrzegany przez nas moment teraźniejszy nie jest ani pierwszym ani ostatnim „teraz”, lecz że z jednej strony zawsze następuje po innych, minionych już „teraz”, a z drugiej strony, że również po nim nastąpią kolejne „teraz”. W ten sposób te dwie odmiany świadomości tworzyłyby horyzont „teraz” a zarazem konstytuowałyby czasowy charakter istnienia obiektów, ich trwanie (tudzież ich przemijanie). Na gruncie tej interpretacji jednakże nie miałyby większego sensu twierdzenie, że jakieś treści są w pewien sposób zachowywane w retencji, bo retencja niczego by nie zachowywała. To samo odnosiłoby się do protencji. Ani w retencji ani w protencji nie uświadamialibyśmy sobie żadnych treści. Tym, co ewentualnie mogłoby być jakoś zatrzymywane w retencjonalnej odmianie świadomości i zapowiadane w odmianie protencjonalnej, jest co najwyżej domniemanie przedmiotowe. Rozumiem przez to, że naszemu aktualnemu spostrzeżeniu pewnej treści towarzyszyłaby świadomość, że z jednej strony treść ta odnosi się do trwania tego samego przedmiotu przedmiotu, który był nam dany już wcześniej, a z drugiej strony, że po tej treści nastąpią treści kolejne, które dalej będą wypełniały trwanie tego przedmiotu.

2.3.7. Przypomnienie wtórne a świadomość czasu.

Kończąc rozważania niniejszego rozdziału, pragnę dodać jeszcze, że wedle Husserla istotnym aktem konstytuującym świadomość czasu jest także przypomnienie wtórne. Husserl przypisywał temu aktowi szczególną rolę w konstytucji świadomości następstwa i trwania oraz w konstytucji czasu obiektywnego. W odniesieniu do świadomości trwania i następstwa twierdził, że odtworzenie nie jest mniej istotnym warunkiem tej świadomości niż retencja. Uważał

bowiem, że retencja konstytuuje źródłowo jedynie narastające odsunięcie fazy teraźniejszej pewnego trwania. Samo to trwanie (bądź następstwo określonych trwań) może być nam natomiast dane naocznie dopiero w odtworzeniu. Wtedy, jak pisał, „dana jest mi przeszłość trwania, właśnie jako ‘ponowna prezentacja’ trwania po prostu”¹⁷⁸.

W przypadku konstytucji jednego, homogenicznego czasu obiektywnego przypomnienie odtwórcze pozwala, mówiąc najprościej, na wykraczanie naszej świadomości poza pole czasowe, które jest nam dane jako aktualnie obecne, to znaczy poza pole obejmowane przez nas świadomością retencjonalną¹⁷⁹. Zauważmy, że zawsze możemy odtworzyć pewne minione fragmenty czasu nadal utrzymywane w retencji, na przykład poprzez odtworzenie określonych trwań wypełniających ten czas. W takim odtwarzającym przypomnieniu obecnie odtwarzany obiekt zostaje zidentyfikowany z obiektem wcześniej spostrzeganym, a obecne „teraz” zostaje zidentyfikowane z minionym „teraz”. Husserl zwracał przy tym uwagę, że do istoty przypomnienia należy to, że wraz z odtworzeniem danego trwania zawsze odtworzona zostaje świadomość horyzontu (albo pola) czasowego otaczającego to trwanie. W tym polu czasowym można z kolei dokonać odtworzenia pewnego jeszcze wcześniejszego trwania wraz z jego polem czasowym. W ten sposób możemy cofać się coraz dalej w przeszłość i jak twierdził Husserl teoretycznie proces ten moglibyśmy powtarzać w nieskończoność¹⁸⁰. Możemy zatem utworzyć sobie przedstawienie czasu jako ciągu następujących po sobie punktów czasowych, który rozciąga się dużo dalej niż pole czasowe otaczające aktualny moment (mogącego się wręcz rozciągać w nieskończoność).

¹⁷⁸ Husserl, *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 65.

¹⁷⁹ Tamże, s. 103, 161.

¹⁸⁰ Tamże, s. 103.

3.1. Podmiotowość a czas.

Koncepcje czasu przedstawione przeze mnie w dwóch poprzednich rozdziałach pozostają w istotnym związku ze specyficznym sposobem pojmowania ludzkiej podmiotowości, mianowicie z rozumieniem jej jako transcendentального ja. Zarówno w filozofii Kanta, jak i Husserla, czas jest ściśle powiązany z porządkiem, w którym świadomości dane są jej wewnętrzne stany. Jest tym, co formuje i jedność strumienia tych stanów, i jedność świata danego nam za ich pośrednictwem. Jednocześnie należy podkreślić, że w obu przypadkach Ja nie jest bytem należącym do świata. Choć pozostaje w nierozzerwalnym związku z przedmiotami poznania, samo nie może być pojmowane jako wewnątrzświatowy przedmiot, lecz musi być ujmowane jako radykalnie pozaświatowe. To oznacza, że w świetle tych dwóch stanowisk samo Ja nie istnieje ani w przestrzeni, ani w czasie (to raczej przestrzeń i czas w pewnym sensie istnieją w Ja).

W niniejszym rozdziale pragnę omówić koncepcję czasu (a właściwie czasowości) przedstawioną przez Heideggera w *Byciu i czasie*. Problematyka czasu jest w świetle tego ujęcia związana przede wszystkim ze specyficznym rozumieniem ludzkiej podmiotowości, które w istotny sposób różni się od zarysowanego powyżej ujęcia podmiotowości w filozofii Kanta i Husserla. Szczególnie istotne jest to, że dla Heideggera czas nie wiąże się pierwotnie z aktywnością świadomości jako nośnika przedstawień. Stanowi konstytutywny warunek bycia pojmowanego jako troska. Czas jest jednakże nie tylko „cechą” przysługującą temu bytowi, lecz, jak wskazywał chociażby Szulakiewicz, wiąże się z naszym specyficznie ludzkim stosunkiem do bycia¹⁸¹. Uważam za niezbędne jest wyraźne podkreślenie, że koncepcji Heideggera w żadnym wypadku nie należy traktować jako powrotu do obiektywistycznego rozumienia czasu. Czas nie jest w niej związany ze zmianami zachodzącymi w

¹⁸¹ Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozoologii i kultury*, wyd. cyt., s. 99.

człowieku pojmowanym jako obiektywnie istniejąca (trwająca) substancja. Trafniejsze wydaje się stwierdzenie, że czas jest dla Heideggera tym, co konstytuuje specyfikę dziania się ludzkiego bycia, polegającego na ciągłym odnoszeniu się do własnego bycia i nieustającym dążeniu do samookreślenia.

Głównym zagadnieniem, które Heidegger podejmuje w *Byciu i czasie*, jest problem bycia w ogóle. Jego zdaniem rzetelne rozpatrzenie tego problemu wymaga ponownego postawienia pytania o sens bycia. To, jak twierdził, możliwe stanie się dopiero wtedy, gdy uprzednio rozjaśni się bycie tego bytu, który ma zdolność stawiania pytań, w ostateczności pytań odnoszących się do niego samego, czyli bytu ludzkiego. Zdolność do pytania jest ugruntowana w specyficznym sposobie bycie:

Wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia określonego bytu, *tego* bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy¹⁸².

Heidegger twierdził, że dotychczasowa filozofia ujmowała ludzką podmiotowość w sposób niewłaściwy. Zarzucał myślicielom nowożytnym, że redukują podmiot do czegoś jedynie obecnego. Przez obecność Heidegger rozumiał bycie czymś wytworzonym wedle pewnego niezmiennego wzorca, bycie urzeczywistnieniem, czy też aktualizacją wiecznej, doskonałej istoty.¹⁸³ Bycie tak pojmowanego bytu jest trwaniem czegoś niezmiennego w swej istocie. Zmiany dotyczą jedynie akcydensów określających ten byt. Taki sposób myślenia o bycie Heidegger dostrzegał już filozofów starożytnych. Następnie, jak twierdził, od starożytnych przejęli go myśliciele średniowieczni. Wreszcie, także filozofia nowożytna została skażona przez ideę obecności. Rozumienie bytu jako obecności stanowiło podstawę Kartezjańskiej koncepcji Ja jako substancji myślącej.

W *Byciu i czasie* Heidegger twierdził wręcz, że generalnie w potocznym myśleniu substancjalność stanowi „onologiczną idee przewodnią” służącą

¹⁸² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 10.

¹⁸³ B. Baran, *Saga Heideggera*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1988, s. 40, 41.

określeniu ludzkiej podmiotowości¹⁸⁴. Na pytanie o to, kim jestem, odpowiadamy zazwyczaj, używając określeń takich jak „ja” czy „podmiot”. Ja jest z kolei rozumiane zwykle jako to, co „utrzymuje się jako identyczne pośród zmian zachowań i przeżyć i co się przy tym do owej różnorodności odnosi”¹⁸⁵. W związku z tym Heidegger uważał, że zwykle przyjmujemy, że ja jest pierwotnie czymś obecnym, niezależnie od tego, czy następnie rozumie się je jako substancję duchową, czy cielesną (rozciągłą).

Jak pokażę dalej, w świetle stanowiska Heideggera rozumienie ludzkiej podmiotowości (a właściwie rozumienie bycia w ogóle) przez pryzmat obecności jest wtórne i niewłaściwe. Jego własny projekt ontologiczny zrywa z ideą obecności i zawiera radykalnie odmienną koncepcję bycia. Zrywając z metafizyką obecności, Heidegger odciął się również od stanowisk takich filozofów jak Kant czy Husserl. Odrzucał redukcję podmiotowości do odseparowanego od świata czystego ja, którego podstawową aktywnością jest poznanie. Choć ani u Kanta, ani u Husserla Ja nie jest substancją, jest ono traktowane przez nich obu jako fundament bytowości, pojmowanej jako obecność. Przez to obaj ci myśliciele nadal wpisują się w tradycję filozoficzną, od której odcina się Heidegger.

W odróżnieniu od stanowisk „obecnościowych” podmiotowość jest dla Heideggera czymś, co nie trwa, lecz bezustannie się dzieje, to znaczy ciągle się kształtuje i zmienia. Pod pewnymi względami jego stanowisko jest więc bliskie antysubstancjalistycznym poglądom takich myślicieli jak chociażby Nietzsche, wedle których, mówiąc najogólniej, pojęcie podmiotu będącego nieokreślonym nosicielem własności lub działań, zasadniczo odmiennym od tych własności i działań, jest jedynie fikcją. Zdaniem Nietzschego pojęcie substancji wywodzi się właśnie z przekonania, że podmiot jest czymś odmiennym od realizowanych przezeń aktów, na przykład aktów myślenia. Takie rozumienie podmiotu staje się wzorcem dla myślenia o całej rzeczywistości. Ujmując to inaczej, nasz sposób pojmowania podmiotu jest projektowany na rzeczywistość. To przekonanie jest jednakże zdaniem Nietzschego jedynie złudzeniem, a tym, co istnieje, są w gruncie rzeczy

¹⁸⁴ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 147.

¹⁸⁵ Tamże.

same działania czy też akty¹⁸⁶.

Można więc powiedzieć, że wedle wszelkich stanowisk antysubstancjalistycznych fundamentem rzeczywistości są pewne akty, zdarzenia lub procesy. Rzeczywistość ma charakter dynamiczny. Jej istnienie nie opiera się na prostym trwaniu pewnego niezmiennego fundamentu, lecz jest ciągłym stawaniem się czy dzianiem się.

Antysubstancjalizm Heideggerowskiej koncepcji podmiotowości polega właśnie na tym, że pojęcie bytu jest wtórne względem pojęcia bycia, a bycie jest dzianiem się (istoczeniem się). Stwierdzenia tego nie należy jednak rozumieć literalnie, wymaga ono rozjaśnienia. Konieczne jest omówienie specyficznie ludzkiego sposobu bycia, który Heidegger określał mianem „troski”. Troska jest tym, dzięki czemu podmiotowość ludzka nie rozpada się na wielość rozproszonych stanów mentalnych, przeżyć, zdarzeń etc., lecz stanowi pewną jedność, mimo braku jakiegokolwiek substancjalnego podłoża. W niej zawarte są również konstytutywne warunki określające sposoby dziania się ludzkiego bycia.

3.2. Troska i dynamiczny charakter egzystencjałów.

Bycie jestestwa, to znaczy bytu ludzkiego, to dla Heideggera zawsze bycie-w-świecie. Jak pisał:

Nie jest tak, że dopiero skierowując się na... i coś uchwytując jestestwo wychodzi jak gdyby ze swej sfery wewnętrznej [można by powiedzieć także: ze strumienia swoich wewnętrznych stanów – przyp. I.U.], w której było uprzednio zakapslowane; raczej zgodnie ze swym pierwotnym sposobem bycia zawsze jest ono już ‘na zewnątrz’, przy spotykanym bycie z zawsze już odkrytego świata¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Por. J. E. McGuire, B. Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens 2000, s. 48.

¹⁸⁷ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 80.

Heidegger twierdził także, że „jestestwo nigdy nie jest ‘najpierw’ bytem niejako wolnym od bycia-w, który czasem miałby ochotę na nawiązanie ‘stosunków’ ze światem”¹⁸⁸. Bycie bytu ludzkiego jest pierwotnie osadzone w świecie, jest byciem pośród innych bytów, a zarazem, jest dane owemu bytowi zawsze wraz z byciem świata. Już w tym miejscu widzimy zatem, że Heidegger jednoznacznie odcina się od wszelkich stanowisk filozoficznych pojmujących ludzką podmiotowość jako bezświatowe (przedświatowe czy pozaświatowe) transcendentalne ja.

Słowo „troska” nie oznacza dla Heideggera w żadnym wypadku zmartwienia ani nie odnosi się do zabiegania o coś czy troszczenia się o coś. Fenomenowi troski w ogóle nie można sprowadzać do żadnego konkretnego rodzaju działań bądź nastrojów.¹⁸⁹ Jak pokażę dalej, przez troskę Heidegger rozumiał raczej pewną złożoną ontologiczną strukturę konstytuującą całość bycia bytu ludzkiego.

Niewątpliwie jednak używając tego terminu, Heidegger pragnął podkreślić, że istnienie bytu ludzkiego nie sprowadza się pierwotnie do bezinteresownego przedstawiania sobie czegoś w myśleniu lub spostrzeganiu, lecz że byt ten charakteryzuje zawsze zaangażowany stosunek do rzeczywistości¹⁹⁰. Właśnie dzięki temu, że bycie-w-swiecie jest pierwotnie troską, istnieć może cały praktyczno-techniczny wymiar ludzkiej aktywności, na gruncie której napotykanne przez nas byty nie są dla nas jedynie czymś obecnym, nie są przedmiotami czystego oglądu, czymś, w co jedynie drętwo się wpatrujemy, lecz przede wszystkim stanowią dla nas rozmaite narzędzia. To znaczy byty, które napotykamy w naszym otoczeniu, są dla nas przede wszystkim poręczne, tzn. są przedmiotami służącymi nam do czegoś, umożliwiającymi nam podjęcie pewnych działań, a poprzez to realizację określonych zamierzeń. Ten ufundowany w trosce praktyczny stosunek do rzeczywistości Heidegger nazywał „zatroskaniem”. Warto dodać, że razem z narzędziami człowiek spotyka w swym otoczeniu także innych ludzi i zajmuje względem nich postawę zaangażowaną. Wiążą go z nimi pewne zażyłe relacje. Są to jego krewni, znajomi, współpracownicy itd., a nie obserwowane przez niego poruszające się obiekty. Ten

¹⁸⁸ Tamże, s. 74.

¹⁸⁹ Tamże, s. 246.

¹⁹⁰ Tamże, s. 73.

powszedni stosunek jestestwa do innych, do współjesteństw, Heidegger określał, w odróżnieniu zatroskania, mianem „troskliwości”¹⁹¹.

Podstawową relacją, która w świetle poglądów Heideggera wiąże podmiotowość ze światem, nie jest relacja poznawcza, polegająca na przedstawianiu sobie bytów odmiennych od jestestwa jako obecnych przedmiotów poznania. Choć obecność jest nam niewątpliwie dana w poznaniu (jako kształt, waga przedmiotu itp.), jest sposobem bycia wtórnym w stosunku do tego, który inne byty mają dla nas w naszym powszednim byciu. Rzecz może się nam prezentować jako coś tylko obecnego dopiero wtedy, gdy modyfikacji ulegnie nasze zatroskane i troskliwe nastawienie względem świata.

Troskliwość i zatroskanie są ontologicznie ufundowane w trosce, ale fenomenowi troski nie wolno sprowadzać do tych dwóch powszednich sposobów bycia człowieka. Heidegger definiuje troskę w sposób najbardziej ogólny jako „antycypujące-się-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)”¹⁹². Ta definicja wskazuje na trzy istotne strukturalne momenty charakteryzujące bycie ludzkie: rozumienie, do którego Heidegger odnosi się w przytoczonej definicji za pomocą terminu „antycypacja”, faktyczność (bycie-już-w-świecie) oraz upadanie (bycie-przy bycie napotykanym wewnątrz świata).

W kolejnych częściach tego rozdziału omówię pokrótce trzy wymienione strukturalne momenty troski. W ten sposób dokładniej scharakteryzuję sam fenomen troski i rozjaśnię specyficzne antysubstancjalistyczne podejście, z którym mamy do czynienia w budowanej przez Heideggera koncepcji ludzkiej podmiotowości. Pokażę również jak poprzez te trzy pojęcia manifestuje się wspomniany dynamiczny charakter tej podmiotowości.

¹⁹¹ Tamże, s. 156.

¹⁹² Tamże, s. 246.

3.2.1. Rozumienie.

Pojęcie rozumienia jest jednym z najważniejszych pojęć Heideggerowskiej analityki jestestwa. Przypomnę, że nie oznacza ono dla Heideggera po prostu jednego z wielu możliwych sposobów poznania świata przez podmiot, pewnej formy aktywności poznawczej, bardziej lub mniej świadomie podejmowanej przez jestestwo, lecz najbardziej pierwotny i fundamentalny sens odnoszenia się bytu ludzkiego do bycia, własnego i bycia innych bytów. Jestestwo, jak twierdził Heidegger, zawsze w pewien sposób rozumie swoje bycie¹⁹³. Wszelkie rodzaje poznania i praktyczne umiejętności posługiwania się określonymi narzędziami są postaciami rozumienia bycia. Zgodnie z Heideggerem można powiedzieć, że rozumienie to określenie samego bycia jestestwa, czyli egzystencja¹⁹⁴. Innymi słowy, rozumienie stanowi konstytutywny moment samego bycia jestestwa. Wszelka aktywność bytu ludzkiego polega w ostateczności na samookreślaniu tudzież usensownianiu swego istnienia (bycia). Należy również zwrócić uwagę na to, że rozumiejące odnoszenie się do własnego bycia odróżnia zdaniem Heideggera byt ludzki od innych bytów, a także sprawia, że analiza bycia tego bytu stanowi istotny krok w podjętym przez Heideggera zadaniu sformułowania na nowo pytania o sens bycia w ogóle.

Heidegger uważał, że rozumienie odnosi się do całokształtu bycia jestestwa jako bycia-w-świecie¹⁹⁵. Rozumiejąc swoje bycie, jestestwo zawsze rozumie w pewien sposób również świat oraz rozmaite napotykane w nim byty. Zaznaczmy przy tym, że wedle Heideggera rozumienie całości fenomenu bycia-w-świecie umożliwia i warunkuje rozumienie poszczególnych bytów. Dodam, że jestestwo może rozumieć swoje bycie właściwie bądź niewłaściwie. Zgodnie z Heideggerem jestestwo rozumie się w sposób niewłaściwy w swoim powszednim, codziennym byciu. Niewłaściwość rozumienia siebie polega na tym, że jego podstawą jest rozumienie świata i wewnątrzświatowych bytów. Jestestwo rozumie samo siebie przez pryzmat relacji wiążących je z poszczególnymi bytami, na przykład rozumie siebie jako

¹⁹³ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 16.

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Tamże, s. 187, 188.

wykonawcę określonych czynności czy użytkownika określonych narzędzi. Można powiedzieć, że w swoim powszednim, niewłaściwym, byciu jestestwo jest tym, czym się zajmuje. Z kolei właściwe rozumienie bycia to takie, w którym jestestwo pierwotnie odnosi się do najbardziej własnej, indywidualizującej możliwości bycia, mianowicie do możliwości śmierci. Tę problematykę przedstawię szerzej w dalszej części rozdziału, gdy będę omawiał zagadnienie skończoności jestestwa.

Obecnie pragnę natomiast zwrócić uwagę, że pojęcie rozumienia jest dla Heideggera ściśle związane z innym, bardzo ważnym w jego filozofii pojęciem, mianowicie pojęciem antycypacji, a mówiąc ściślej, samoantycypacji. Rozjaśnienie samoantycypacji wymaga omówienia pojęcia możliwości, a właściwie pojęcia bycia-możliwym. Jest ono niezwykle istotne, ponieważ ukazuje w pełni dynamiczny charakter rozumienia. Jak zauważył Heidegger, terminu „rozumienie” używamy niekiedy, gdy chcemy powiedzieć, że dysponujemy pewną możliwością, że jesteśmy w stanie coś zrobić, czy też że jesteśmy w stanie zawiadywać pewną sprawą¹⁹⁶. Mówiąc inaczej, rozumienie otwiera przed nami określone możliwości. Z kolei tym, co umożliwia rozumienie jako egzystencjał, nie jest coś konkretnego, co rozumiemy, lecz samo ludzkie bycie jako egzystowanie. Rozumienie w sensie egzystencjalnym otwiera przed jestestwem jego bycie jako pewną możliwość. Dla Heideggera samo bycie jestestwa ma charakter możliwości. Uważał on, że „w rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możności bycia”¹⁹⁷. To z kolei oznacza, że za sprawą swojego rozumiejącego charakteru bycie jestestwa jest zawsze byciem-możliwym lub, mówiąc inaczej, jestestwo zawsze jest swoimi możliwościami bycia.

W celu uchwycenia specyfiki ludzkiego bycia nie należy utożsamiać możliwości z pewnym jeszcze nieurzeczywistnionym, potencjalnym, a zarazem niekoniecznym stanem, który mógłby stać się w przyszłości stanem aktualnym. Wedle Heideggera „jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może”¹⁹⁸. To sama możliwość stanowi jego zdaniem „pierwotny i

¹⁹⁶ Tamże, s. 184.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Tamże.

ostateczny pozytywny określnik jestestwa”¹⁹⁹.

Określenie bycia jestestwa jako bycia-możliwym powinno w pełni ukazać nam to, że ludzkie bycie nie jest dla Heideggera byciem pewnej substancji, trwaniem bytu, który posiada określony zestaw stałych cech konstytutywnych i którego zmiany polegają jedynie na wymianie pewnych cech akcydentalnych. Zgodnie z jego poglądami jestestwo nie ma narzuconej z góry istoty. Jestestwo „jest stale czymś więcej, niż faktycznie jest”²⁰⁰. Rozumieć należy przez to, że jestestwo nigdy nie jest czymś ostatecznie urzeczywistnionym, czymś spetryfikowanym raz na zawsze w określonej formie. Dopóki istnieje, jestestwo jest samo sobie dane jako niedomknięte, dążące do tego, by stać się sobą. Nie można także powiedzieć, że jestestwo posiada pewną naturę, pojmowaną jako wrodzony zestaw predyspozycji do wykształcenia konkretnych cech, takich jak rozumność. Bycie jestestwa polega na ciągłym samookreślaniu się poprzez rozumienie swojego bycia jako pewnej możliwości. Dlatego właśnie, jak twierdził Heidegger, jestestwo nie tyle jest i ma z góry daną istotę, ale raczej istoczy się²⁰¹.

Już w tym miejscu uwidacznia się dynamiczny charakter ludzkiej egzystencji. Ludzkie bycie realizuje się nie jako trwanie, lecz jako działanie się, którego treścią jest samoantycypacja. Jestestwo odnosi się bowiem do siebie zawsze jak do czegoś, czym może się stać. Samooantycypacja polega właśnie na ciągłym samokształtowaniu się. Jest nieustannym dążeniem do samookreślenia, które ostatecznie kończy się dopiero wraz ze śmiercią jestestwa.

3.2.2. Rozumienie a wykładnia.

Innym istotnym pojęciem związanym z problematyką rozumienia jest pojęcie wykładni. Wykładnia jest wykształceniem czy też wypracowaniem możliwości zaprojektowanych wstępnie w rozumieniu. W wykładni, pisał Heidegger, „rozumienie

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ Tamże, s. 187.

²⁰¹ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2005, s. 135.

rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane”²⁰². Jego zdaniem dopiero dzięki przyswojeniu możliwe staje się napotykanie poszczególnych wewnątrzświatowych bytów. To właśnie wykładnia umożliwia nam odnoszenie się do danego bytu jako czegoś. Innymi słowy, dzięki wykładni coś może być nam dane jako coś. Na przykład młotek może być przez nas napotkany jako narzędzie do wbijania gwoździ. Nawet proste widzenie czegoś jako czegoś po prostu znajdującego się przed nami, zakłada uprzednie rozumiejące wyłożenie sobie tego bytu. Jeszcze inaczej można powiedzieć, że wykładnia stanowi swoiste uwyrażnienie rozumienia: poszczególne rzeczy prezentują się nam wyraźnie w wykładni.

Omawiając wykładnię, Heidegger zwracał uwagę na kolisty charakter struktury rozumienia. Jak już pisałem, rozumienie poszczególnych wewnątrzświatowych bytów możliwe jest wedle Heideggera jedynie o tyle, o ile wcześniej jestestwo wstępnie rozumie już całość fenomenu świata. Wykładnia zawsze opiera się na pewnych poprzedzających ją założeniach. Można też powiedzieć, że posiada określone prestruktury²⁰³. Pierwszą z nich jest wstępny zasób (*Vorhabe*), czyli wstępne rozumienie całości, które następnie umożliwia rozumienie poszczególnych części. Drugą jest wstępny ogląd (*Vorsicht*), który niejako „przykrawa” coś wziętego za wstępny zasób do określonej wykładni. Wreszcie trzecią jest wstępne pojęcie (*Vorgriff*), które zgodnie z poglądami Heideggera stanowi konieczny warunek wszelkiego pojęciowego ujmowania tego, co stanowi przedmiot danej wykładni. Zauważmy, że także w tym miejscu manifestuje się ów specyficzny dynamiczny charakter rozumienia. Wykładnia polega na ciągłym ruchu pomiędzy rozumieniem pewnej całości, rozumieniem świata jako pewnej całościowej struktury wiążącej ze sobą ogół bytów, a rozumieniem jej części, czyli konkretnych wewnątrzświatowych bytów. Ruch ten nie odbywa się tylko w jedną stronę, od rozumienia całości do rozumienia części. Również rozumienie całości jest możliwe tylko pod warunkiem rozumienia poszczególnych części i jeżeli na przykład nasze rozumienie części podlega zmianom, zmianom podlegać będzie również to,

²⁰² Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 190.

²⁰³ Tamże, s. 193.

jak rozumiemy całość. Mamy tu zatem do czynienia z kołem hermeneutycznym. Rozumienie pokazuje się jako proces, w którym te dwa aspekty, momenty (mianowicie rozumienie całości i rozumienie części) wzajemnie się uzupełniają, bezustannie wzajemnie się warunkują oraz modyfikują. Tak pojmowanej kolistości rozumienia nie należy zdaniem Heideggera uznawać za błąd logiczny. Koło to jest wyrazem egzystencjalnej struktury samego bycia ludzkiego²⁰⁴. Jest ono wstępnym, koniecznym warunkiem wszelkiego poznania w ogóle.

Analogicznie rozumienie narzędzia ma charakter kontekstowy. Nie istnieje nic takiego jak pojedyncze narzędzie. Bycie narzędzia konstytuuje się bowiem zawsze w odniesieniu do innych bytów, jest ono możliwe jedynie w pewnym narzędziowym kontekście. Trafność tego Heideggerowskiego stwierdzenia uświadomimy sobie, gdy zdamy sobie sprawę, że przecież tym właśnie, co w istotny sposób charakteryzuje narzędzie, jest jego użyteczność do czegoś, jego powiązanie z innym bytem.

3.2.3. Faktyczność.

Pisałem już wcześniej, że w rozumieniu bycie jestestwa zostaje przed nim otwarte jako pewna możliwość. Nie oznacza to jednak, że jestestwo znajduje się w sytuacji obojętnej równowagi, polegającej na jednakowym traktowaniu swoich możliwości bycia i swobodnym wybieraniu jednej z nich. Zdaniem Heideggera „możliwość jako egzystencjał nie oznacza oderwanej możności w sensie 'obojętnej dowolności' (*libertas indifferentiae*)”²⁰⁵. Jestestwo zawsze już popadło, tudzież zostało wrzucone, w określone możliwości bycia (w takim właśnie sensie bycie jestestwa jest zawsze byciem-już-w-świecie). To konstytutywne dla bycia jestestwa rzucenie (*Geworfenheit*) w świat oznacza z kolei przede wszystkim, że jestestwo zawsze żyje w pewnej kulturze, w określonej wspólnotcie, w określonym momencie historycznym itd. W związku z tym, jak zauważył chociażby Przyłębski, to właśnie konstytutywne dla bycia jestestwa rzucenie wyznacza i ogranicza wstępną „paletę” możliwości, przez pryzmat których może ono rozumieć bycie (a właściwie pulę

²⁰⁴ Tamże, s. 196.

²⁰⁵ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 184.

możliwości, którymi może się stać), a także sam sposób rozumienia tych możliwości²⁰⁶.

Bycie jestestwa jako bycie rzucone jest, jak to określał Heidegger, „byciem faktycznym”. Podkreślał on przy tym, że faktyczności bycia nie należy mylić z obecnością pewnego obiektu pośród innych obiektów. Jak pisał:

Faktyczność nie jest faktualnością *factum brutum* czegoś obecnego, lecz przyjętym w obręb egzystencji, choć zrazu stłumionym charakterem bycia jestestwa²⁰⁷.

Zgodnie z Heideggerem tym, co przede wszystkim ukazuje się jestestwu na gruncie jego usytuowania w świecie, jest jego położenie (*Befindlichkeit*). Położenie także stanowi egzystencjał, który z kolei w naszym powszednim byciu przejawia się jako samopoczucie lub nastrój.²⁰⁸ Za sprawą położenia jestestwo zostaje „przywiedzione przed samo siebie”²⁰⁹. Położenie otwiera przed jestestwem jego „tu oto”, jego własne usytuowanie w świecie. Innymi słowy, w położeniu ukazuje się jestestwu to, „jak mu jest”. Szczególnie istotnym nastrojem jest dla Heideggera trwoga. To właśnie ona otwiera przed jestestwem możliwość właściwego bycia sobą.

Należy dodać, że położenie jest zdaniem Heideggera równie pierwotne jak rozumienie i pozostaje z nim w ścisłym związku. Rozumienie jest zawsze nastrojowe, ukształtowane przez nastroje, czyli przez położenie, a położenie jest rozumiane przez jestestwo. Rozumienie swojego położenia przez jestestwo nie sprowadza się do posiadania przez nie wiedzy o swoim położeniu, lecz jest znacznie bogatsze i bardziej zróżnicowane, ponieważ „możliwości otwierania przez poznanie są zbyt małe w porównaniu do źródłowego otwierania przez nastroje, w których jestestwo staje wobec swojego bycia jako ‘tu oto’”²¹⁰.

Faktyczność bycia oznacza nie tylko to, że jestestwo jest zawsze w pewien

²⁰⁶ Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, wyd. cyt., s. 135.

²⁰⁷ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., 174.

²⁰⁸ Tamże, s. 172.

²⁰⁹ Tamże, s. 174.

²¹⁰ Tamże, s. 172, 173, 183.

sposób związane ze światem i zależne od niego, lecz także to, że jego bycie jest osadzone w jakieś przeszłości. Rozumienie własnego bycia jest bowiem zawsze związane z podjęciem przez jestestwo pewnego dziedzictwa, na przykład wzorów kulturowych czy ról społecznych przekazywanych przez innych członków wspólnoty. Owego dziedzictwa nie stwarzamy sami, lecz zastajemy je, jest nam ono w ten czy inny sposób dane. Ujmując to inaczej, zarówno nasze rozumienie świata, jak i rozumienie nas samych, jest zawsze uwarunkowane i kształtowane przez to, jak rozumiany jest i był świat w obrębie wspólnoty i kultury, w której przyszło nam żyć. Ponadto warto zauważyć, że jestestwo, jako faktyczne, zawsze posiada także swoją własną, osobistą przeszłość, która również zostaje przed nim otwarta w jego położeniu. To, czym jestestwo było, jego biografia (na przykład jego przeszłe doświadczenia i wybory) stale kształtuje to, czym jest ono obecnie oraz to, czym będzie w przyszłości.

Problematyka faktyczności bycia jestestwa wskazuje na niezwykle istotną rolę, którą w konstytucji bycia-w-świecie odgrywa szeroko rozumiana przeszłość. Równie istotna jest przyszłość. Rozumiejąc swoje bycie, jestestwo w pewien sposób odnosi się do przyszłości. Te dwa „momenty” bycia jestestwa, choć zasadniczo odmienne, pozostają ze sobą w ścisłym związku. Bycie jest ciągłym procesem skierowanego w przyszłość rozumiejącego wykraczania ku możliwościom bycia i jednocześnie polega na ciągłym podejmowaniu własnej przeszłości, możliwości, w które jestestwo zostało rzucone, bo zawsze jest-już-w-świecie. Rozumienie przez jestestwo własnego bycia-w-świecie polega więc na tym, że samooantycypuje się ono na podstawie tych możliwości bycia, przed którymi zostało postawione jako faktyczne, znajdujące się już w świecie. Należy w tym miejscu dodać, że tę strukturę rozumienia, w której uwidacznia się powiązanie możliwościowego i faktycznego charakteru ludzkiego bycia Heidegger określał mianem „projektu” (*Entwurf*). Projekt jest jego zdaniem „egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możliwości bycia”²¹¹. Pojęcie projektu jest ściśle związane z pojęciem rzucenia. W języku niemieckim istnieje wręcz etymologiczny związek między terminami

²¹¹ Tamże, s. 186.

Geworfenheit (rzucenie) i *Entwurf* (projekt). Oba pochodzą od słowa *werfen*, które znaczy „rzucać”. Można więc też powiedzieć, że projektując swoje bycie, jestestwo niejako „narzuca” na to bycie niektóre spośród wielości możliwości, w które zostało rzucone w swej faktyczności.

3.2.4. Upadanie.

Zgodnie z określeniem wspomnianym we wcześniejszej części tego rozdziału bycie jestestwa to także bycie-przy bycie napotykanym wewnątrz świata. Jestestwo zawsze znajduje się pośród innych bytów (przede wszystkim narzędzi oraz innych ludzi), a jego bycie (niewłaściwe) określane jest przez rozmaite relacje wiążące je z tymi bytami. Te relacje są czymś pierwotnie i stale obecnym w byciu jestestwa i nie może się ono z nich wyswobodzić. Bycie-w-świecie jest współistnieniem, czy też istnieniem równoczesnym z wewnątrzświatowymi bytami. To współistnienie określa bycie jestestwa na równi z wykraczającym w przyszłość samoantycypowaniem się oraz faktycznością, wiążąca jestestwo z przeszłością.

Istnienie pośród wewnątrzświatowych bytów (tudzież istnienie „wraz” z nimi) jest związane z egzystencjałem, który Heidegger określał mianem „upadania”²¹². Egzystencjał ten odpowiada w szczególności za ukonstytuowanie się naszego najbardziej powszedniego, niewłaściwego, sposobu bycia.

Powszednie, codzienne czy zwyczajne, bycie jestestwa charakteryzowane jest po pierwsze przez zatroskanie o zwykłe, codzienne sprawy i zajęcia. Jestestwo upada w wewnątrzświatowy byt, rozprasza się w wielości powszednich zajęć i zajmuje się wieloma rzeczami, wreszcie gubi się, a nawet całkowicie zatracą, pośród wewnątrzświatowych bytów. W gruncie rzeczy jestestwo jest tym, czym się zajmuje, i zwykle rozumie swoje własne bycie właśnie na podstawie tego objętego zatroskaniem świata²¹³.

W celu ustalenia, na czym polega fenomen upadania, należy przypomnieć, że wedle Heideggera bycie jestestwa jest zawsze troskliwym współbyciem z innymi

²¹² Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 172.

²¹³ Tamże, s. 153.

ludźmi (współjestestwami)²¹⁴. Nie należy więc, po pierwsze, traktować jestestwa jako Ja, które odcięte jest od innych ludzi i którego istnienie jest absolutnie niezależne od istnienia innych. Po drugie, bycie drugim człowiekiem nie jest niejako wtórnie dołączane przez jestestwo do przedstawienia czegoś obecnego. Nie jest również tak jak w filozofii Husserla, w której inni ludzie dani są nam pierwotnie jako alter-ego, rozumiane jako strumień przeżyć analogicznych do naszego własnego strumienia. Zdaniem Heideggera taki poznawczy sposób rozumienia drugiego człowieka możliwy jest dopiero wtórnie -- na gruncie pierwotnego współbycia z innymi, w którym bycie innych otwiera się przed jestestwem wraz z jego własnym byciem²¹⁵.

Heidegger twierdził, że jestestwo napotyka innych ludzi przede wszystkim w strukturze odniesień do rozmaitych poręcznych bytów wewnątrz świata. Bycie innych ludzi, podobnie jak nasze własne bycie, rozumiemy zazwyczaj przez pryzmat tego, czym się ci ludzie zajmują. Mówiąc inaczej, innych spotykamy głównie przy pracy, jako zajętych podejmowaniem różnych działań, załatwianiem codziennych spraw, a więc jako powiązanych rozlicznymi zażyłymi więziami ze światem²¹⁶.

Źródła upadania jestestwa tkwią właśnie we współbyciu z innymi. W swoim powszednim byciu jestestwo określa samo siebie głównie na podstawie ciągłego porównawczego odnoszenia się do innych. To inni ludzie kształtują to, jak jestestwo rozumie zarówno swoje własne bycie, otaczający je świat, jak i samych tych innych ludzi²¹⁷. Z tego powodu powszednie bycie jestestwa jest byciem niewłaściwym: jestestwo nie egzystuje ze względu na swoje własne możliwości bycia, lecz ze względu na możliwości ukazywane czy narzucane mu przez innych.

Należy przy tym podkreślić, że władza innych nad jestestwem nie jest sprawowana przez jakieś konkretne jednostki, lecz jest władzą bezosobowego Się.

²¹⁴ Tamże, s. 154.

²¹⁵ Świat jest dla nas zatem czymś, co już pierwotnie należy zarówno do nas, jak i do innych, co współdzielimy z innymi. W związku z tym Heidegger określa świat również mianem „współświata”. Por. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 152.

²¹⁶ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 161.

²¹⁷ Tamże, s. 165.

Oznacza to, mówiąc najprościej, że jestestwo w swym powszednim byciu myśli, tak jak się zwykle myśli, czuje, tak jak się ludzie czują, działa, tak jak się zwykle działa itd. Jak twierdził Heidegger:

Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od „tłumu”, tak jak *się* to zwykle robi; uznajemy za „oburzające” to, co *się* za oburzające uznaje²¹⁸.

Można też powiedzieć, że jestestwo, współbędąc z innymi, przejmuje od nich ich stereotypowe postrzeganie świata, internalizuje powszechnie uznawane wzorce kulturowe i przyjmuje role społeczne rozpowszechnione w danej wspólnocie. Upadanie polega właśnie na byciu sobą na sposób Się. Pod władzą tej bezosobowej siły jestestwo traci swą indywidualność, zapomina o sobie i w tym sensie gubi samo siebie. Ten stan upadku, bycie niewłaściwe, nie jest sytuacją wyjątkową, lecz najbardziej powszednią, zwyczajną i nieuchronną. Dopiero wtórnie jestestwo może odzyskać siebie poprzez wspomniany już nastrój trwogi, który otwiera je na jego najbardziej własną możliwość bycia.

Ustalenia powyższe pozwalają w pełni uchwycić dynamiczny charakter bycia jestestwa. Nie jest ono po prostu ciągłym trwaniem pewnej substancji, lecz ruchem, w którym splecione ze sobą pozostają trzy omówione przeze mnie strukturalne momenty troski. Jest nieustannym samookreślaniem się, ciągłym nadawaniem sensu własnemu byciu. Ruch ten uwarunkowany jest przez kulturę i tradycję, w której jestestwo wzrasta, jego biografię i wspólnotę, w której żyje. Co równie ważne, jest ruchem po kole. To, jak jestestwo rozumie siebie, zależy od tego, jak rozumie świat, a jego rozumienie świata jest zależne od rozumienia samego siebie.

²¹⁸ Tamże, s. 162.

3.3. Troska a czasowość.

Wedle Heideggera ontologiczną podstawą troski jest specyficznie pojmowana czasowość jestestwa. To ona stanowi sens troski²¹⁹. Za sprawą czasowości troska, będąca złożonym fenomenem, zyskuje wewnętrzną strukturalną jedność.

Aby rozjaśnić czasowość jestestwa przypomnę, że, po pierwsze, wedle Heideggera bycie bytu ludzkiego polega na ciągłym wykraczaniu ku określonym możliwościom bycia. W tym sensie bycie jestestwa jest, jak to ujmował Heidegger, ciągłym „przychodzeniem do siebie”. Umożliwiane jest ono przez to, że bycie jestestwa jest pierwotnie (pod względem swego fundamentalnego ukonstytuowania) byciem-przyszłym²²⁰. Pierwotny fenomen przyszłości uwidacznia się wedle Heideggera w możliwościowym charakterze bycia jestestwa.

Po drugie, bycie ludzkie jest ciągłym podejmowaniem przez jestestwo możliwości, w które jestestwo zostało rzucone jako zawsze będące-już-w-świecie. Podejmowanie przez jestestwo możliwości samo z kolei możliwe jest dzięki temu, że w pewnym sensie w swoim byciu jest ono zawsze tym, czym było, że jego bycie samo jest zawsze byciem-byłym²²¹. U podłoża bycia ludzkiego tkwi pierwotny fenomen byłości. Należy przy tym zwrócić uwagę, że byłość jestestwa jest ściśle powiązana z jego przyszłością. Przyszłościowo zorientowane przychodzenie do siebie jest zarazem przychodzeniem z powrotem ku temu, co było²²².

Wreszcie po trzecie, te dwa konstytutywne momenty bycia wiążą się ściśle z byciem-przy bycie napotykanym wewnątrz świata. Podłożem, czy też warunkiem możliwości bycia-przy jest z kolei pierwotna współczesność. Napotykanie rozmaitych bytów wewnątrz świata jest bowiem zgodnie z koncepcją Heideggera możliwe tylko o tyle, o ile byty te zostaną uwspółcześnione, ujęte jako coś, co istnieje

²¹⁹ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 406 i nn.

²²⁰ Tamże, s. 409.

²²¹ Tamże.

²²² Tamże, s. 410.

równocześnie z jestestwem²²³.

Mianem „czasowości” Heidegger określał fenomen, w którym powiązane są ze sobą trzy wspomniane określenia czasowe jestestwa: przyszłość, byłość i współczesność. Najogólniej można za Heideggerem powiedzieć, że czasowość to „stająca się byłą i uwspółcześniająca przyszłość”²²⁴. Zgodnie z przytoczonym określeniem czasowości konstytutywne dla bycia ludzkiego jest ciągle, a także równoczesne, wykraczanie ku trzem, powiązanym ze sobą horyzontom czasowym: przyszłości, przeszłości (a właściwie byłości) oraz terażniejszości. W związku z pojmowaniem bycia jestestwa jako ciągłego ruchu, polegającego na owym wykraczaniu, Heidegger nazywał przyszłość, byłość oraz współczesność „ekstazami” czasowości²²⁵. Podkreślał również, że egzystencjalnej czasowości bycia ludzkiego nie należy ujmować z perspektywy naszego potocznego rozumienia czasu jako ciągu następujących po sobie momentów „teraz”, a fenomenów współkonstituujących tę czasowość nie należy pojmować przez pryzmat tego, jak na co dzień zwykliśmy rozumieć przeszłość, przyszłość i terażniejszość. Egzystencjalnie pojmowanej przyszłości jestestwa (czy też pierwotnego „przed” zawartego w samoantycypacji) nie należy pojmować jako „jeszcze nie teraz, ale później”, egzystencjalnie ujętej byłości (tzn. „już” zawartego w faktyczności) -- jako „już nie, lecz wcześniej”, a pierwotnej egzystencjalnie rozumianej współczesności nie należy sprowadzać do jakiegoś „nieuchwytnego” momentu „teraz”, który oddziela przeszłość od przyszłości. Heidegger twierdził bowiem, że „troska byłaby wtedy pojmowana jako byt, który występuje i przebiega ‘w czasie’”²²⁶. To z kolei oznaczałoby, że bycie jestestwa redukuje się do obecności, czyli trwania w czasie.

Choć nasze potoczne pojmowanie czasu odnosi się wedle Heideggera do pewnych rzeczywistych fenomenów – czasu obiektywnego i subiektywnego, fenomeny te są wtórne względem pierwotnej, egzystencjalnej czasowości bycia

²²³ Tamże.

²²⁴ Tamże.

²²⁵ Tamże, s. 414.

²²⁶ Tamże, s. 412.

ludzkiego²²⁷. Są one związane z potocznym sposobem ujmowania czasu, który ufundowany jest w przekonaniu Heideggera w powszednim niewłaściwym rozumieniu przez jestestwo własnej czasowości.

Czasowości pierwotnej w ogóle nie wolno zdaniem Heideggera pojmować jako bytu²²⁸. Twierdził on wręcz, że o czasowości nie tyle można mówić, że jest, lecz że się uczasawia bądź czasuje. Jak widać, Heidegger wyraźnie odcinał się od obiektywistycznego sposobu pojmowania czasowości jako czegoś poznawalnego, a także podkreślał jej dynamiczny charakter.

Ukazanie specyfiki oraz zasadniczej odmienności Heideggerowskiej koncepcji czasowości od ujęcia potocznego, zdroworozsądkowego, a także zobiektywizowanego ujęcia naukowego, wymaga dokładniejszego omówienia związku czasowości z trzema głównymi egzystencjami określającymi bycie jestestwa, czyli z rozumieniem, faktycznością i upadaniem oraz scharakteryzowania powiązania między czasowością i właściwym oraz niewłaściwym sposobem bycia jestestwa. Już w tym miejscu warto zwrócić uwagę na to, że według Heideggera przyszłość, byłość i współczesność zawsze wspólnie określają bycie jestestwa, podczas gdy określenia takie jak „teraz”, „jeszcze nie teraz” czy „już nie teraz” w swoim potocznym znaczeniu nie mogą zarazem charakteryzować istnienia danego bytu.

3.3.1. Czasowość rozumienia jako wybieganie i wyczekiwanie.

Pierwotny fenomen przyszłości Heidegger określa terminem, który był już wprowadzony, mianowicie terminem „samoantycypacja”²²⁹. Można więc powiedzieć, że pierwotne bycie-przyszłym to bycie-antycypującym siebie ze względu na swoje możliwości bycia. Ekstazą czasowości, w której pierwotnie uczasawia się rozumienie, jest w tym przypadku przyszłość. Dzięki niej bycie-przyszłym zyskuje właściwy sobie dynamiczny charakter. Podkreślenia wymaga to, że bycie-przyszłym i przyszłość mogą być właściwe bądź niewłaściwe, w zależności od tego, jak

²²⁷ Tamże, s. 411.

²²⁸ Tamże, s. 413.

²²⁹ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 423.

jestestwo odnosi się do danych mu możliwości bycia, przede wszystkim do możliwości ostatecznej, a mianowicie do śmierci. Właściwe odnoszenie się do tych możliwości Heidegger nazywał „wybieganiem”, a niewłaściwe określał jako „wyczekiwanie”²³⁰.

Wyczekiwanie jest takim samoantycypowaniem, które wychodzi od rozumienia tego, co stanowi dla jestestwa przedmiot jego powszedniego zatroskania. W wyczekiwaniu możliwości, ze względu na które jestestwo rozumie swoje bycie, wyznacznikiem jest to, czym jestestwo zajmuje się na co dzień, z czym ma do czynienia w swoim zwyczajnym, powszednim byciu. Możliwości tych jestestwo wyczekuje jako czegoś, co może się w jego życiu urzeczywistnić, uobecnić, co po prostu napotka na swej drodze przez życie. Można powiedzieć, że wyczekiwanie redukuje możliwości bycia do czegoś jeszcze nieurzeczywistnionego (jeszcze nieobecnego), co może się zdarzyć, choć nie musi. To z kolei oznacza, że w pewnym sensie wyczekiwanie odbiera możliwościom ich możliwościowy charakter, ponieważ to, co zawarte w danej możliwości bycia, jest w wyczekiwaniu ujmowane jako mogące się w ten czy inny sposób urzeczywistnić, jako coś, co może przestać być możliwością i spetryfikować może zaktualizować się w pewnej określonej formie. Taka postawa jak oczekiwanie na coś konkretnego jest ugruntowana w wyczekiwaniu, pojmowanym właśnie jako niewłaściwa samoantycypacja.

Natomiast wybieganie ku możliwościom, ku przyszłości charakteryzuje właściwe bycie ku śmierci. Śmierć jest możliwością, która dla bycia jestestwa ma szczególne znaczenie, ponieważ jestestwo znajduje się przed nią nie w jakimś konkretnym momencie swojego życia, lecz tak długo, jak istnieje. Można zatem powiedzieć, że jestestwo jest zawsze byciem zwróconym ku śmierci, bo zawsze jakoś odnosi się do tej możliwości swojego bycia. Nawet wówczas, gdy stara się unikać myślenia o śmierci, gdy próbuje tę możliwość oswoić poprzez sprowadzenie jej do pewnego wewnątrzświatowego zdarzenia, które każdemu się kiedyś przytrafi (choć na razie jest jeszcze odległe), nawet gdy przesłania możliwość śmierci

²³⁰ Tamże, s. 423, 424.

wielością powszednich zajęć, które czekają je w przyszłości, śmierć pozostaje „najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taką nieokreśloną, nieprześcignioną możliwością jestestwa”²³¹.

W niewłaściwym byciu ku śmierci, w wyczekiwaniu, zostaje ona zredukowana do jednego z wielu powszednich obiektów zatroskania, do czegoś, co kiedyś każdego z nas czeka, ale na razie jeszcze nie nadeszło²³². Nikt, co prawda, nie wątpi w śmierć, ale w powszednim życiu, w byciu zdominowanym przez Się, śmierć odkrywana jest jako pewne zdarzenie wewnątrz świata, jako pewien fakt doświadczenia, bądź jako obiektywny fakt, który po prostu przytrafia się ludziom i innym istotom śmiertelnym. Heidegger uważał, że potoczny stosunek do śmierci dobrze oddaje sformułowanie: „kiedyś tam się umiera, ale na razie jeszcze nie”²³³. Nazywa ten stosunek także „uchodzeniem” przed śmiercią²³⁴. Uchodząc przed śmiercią, przesłaniamy ją wielością innych poprzedzających ją zdarzeń. Jak pisał:

Powszedniość wpędza w pilne sprawy zatroskania i wyzbywa się pęt nużącego „jałowego myślenia o śmierci”. Śmierć zostaje odłożona „na później”²³⁵.

Charakterystyczne dla uchodzenia jest wedle Heideggera także to, iż egzystencjalne znaczenie śmierci zostaje w nim w pewnym sensie zneutralizowane czy też zniwelowane. W powszednim byciu jesteśmy z reguły uspokajani w sprawie śmierci przez Się. Nie pozwala się nam na to, byśmy zatrwożyli się przed śmiercią. Można w związku z tym powiedzieć, że postawą, którą wykształca w nas Się, jest zobojętnienie wobec możliwości śmierci. Ta obojętność z kolei wyobcowuje nas zdaniem Heideggera z naszej najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia²³⁶.

²³¹ Tamże, s. 325, 326.

²³² Tamże, s. 319.

²³³ Tamże, s. 322.

²³⁴ Tamże, s. 321.

²³⁵ Tamże, s. 325.

²³⁶ Tamże, s. 321.

Pomimo uchodzenia przed śmiercią, bycie jestestwa pozostaje nieuchronnie byciem ku-śmierci. Jestestwo może bowiem tylko dlatego uchodzić przed śmiercią, że możliwość ta została pierwotnie otwarta przed nim w samoantycypacji (tzn. na gruncie jego pierwotnego bycia-przyszłym), nawet jeśli samoantycypacja jest niewłaściwa, czyli ma charakter wyczekiwania.

Tak pojmowanemu wyczekiwaniu (śmierci) i powszedniej niewłaściwej przyszłości jestestwa Heidegger przeciwstawił wybieganie (ku- śmierci) i związaną z nim przyszłość właściwą²³⁷. Wybieganie ku śmierci, bycie-ku śmierci, polega zdaniem Heideggera na tym, że śmierć zostaje ujęta jako stale możliwa, choć zarazem nierzeczywista. Wybieganie jest więc takim sposobem bycia, w którym śmierć nie zostaje zredukowana do pewnego zdarzenia (jednego pośród wielu), które może kiedyś tam urzeczywistnić się w naszym byciu. Jeśli ujmujemy możliwość naszej własnej śmierci jako kres egzystencji, to ujmujemy ją niewłaściwie, bo jako jedno z wielu zdarzeń, które mogą się nam przydarzyć w naszym życiu.

Należy podkreślić, że wybieganie jako właściwe bycie ku śmierci ma wedle Heideggera niezwykle istotne znaczenie dla bycia jestestwa, ponieważ to właśnie ono stanowi podstawę właściwej egzystencji. W wybieganiu śmierć ukazuje się jestestwu jako dotycząca mierze przede wszystkim jego własnego bycia,. Nikt inny nie może jestestwa zastąpić w jego własnym umieraniu.. W wybieganiu ku śmierci inni nie mogą także stanowić dla jestestwa punktu odniesienia, względem którego określałoby ono, jak być-ku-śmierci. W wybieganiu ku śmierci zerwaniu ulega więź, która przekazywała władzę nad jestestwem bezosobowemu Się. Śmierć wyprowadza jestestwo z zatrąty w Się i kieruje je na powrót ku jego byciu jako należącemu tylko do niego, jako byciu, za które ostatecznie ono samo musi wziąć odpowiedzialność. W tym też sensie wybiegnię ku śmierci indywidualizuje, w ontologicznym sensie, bycie jestestwa²³⁸.

Wybieganie ku śmierci nadaje byciu jestestwa egzystencjalną spoistość i całościowy charakter. Uwalnia bowiem jestestwo od wielości przypadkowych możliwości podrzucanych mu przez Się, możliwości, pośród których rozproszone

²³⁷ Tamże, s. 424.

²³⁸ Tamże, s. 332.

jest jego niewłaściwe bycie, i bycie jestestwa zostaje przed nim otwarte jako pewna całość²³⁹. Co więcej, wybiegając w śmierć, jestestwo samoantycypuje się również ze względu na możliwości bycia, które poprzedzają tę ostateczną możliwość. Dzięki temu jestestwo może odpowiedzialnie wybrać te możliwości, które uznaje za najbardziej własne, a tym samym za istotne dla całokształtu jego własnego bycia. Mówiąc inaczej, wybór możliwości bycia jest podporządkowany całościowemu oglądowi własnego bycia przez jestestwo, które niejako patrzy z perspektywy nieuchronnego, a zarazem najbardziej własnego kresu, czyli z przez pryzmat własnej skończoności, czasowości. Możliwości podjęte przez jestestwo w wybieganiu ku śmierci stają się dla niego czymś koniecznym, czymś, co musiało ono wybrać, chcąc naprawdę stać się sobą.

3.3.2. Czasowość położenia jako powtórzenie i zapominanie.

Jak pisałem wcześniej, położenie polega na tym, którym że jestestwo zwraca się ku tym możliwościom, w które zostało rzucone jako bycie faktyczne. Odnosi się do możliwości, których samo sobie nie stworzyło, lecz zostały mu dane. Wspominałem już także, że położenie uwidacznia się zdaniem Heideggera w naszym naturalnym nastawieniu przede wszystkim jako nastrój bądź samopoczucie. Nastrój kieruje nas ku sytuacji, w której się znaleźliśmy, otwierając przed nami to, jak nam jest. Położenie również stawia jestestwo przed jego rzuceniem, odsyła do tych możliwości, którymi zawsze już w pewnym sensie jestestwo było, tzn. które niejako już od samego początku jego istnienia były przed nim w ten czy inny sposób otwarte i w pewnej mierze już od początku dostępne. W związku z tym Heidegger zaznaczał, że o ile w przypadku rozumienia szczególnie istotną rolę odgrywała przyszłość jestestwa, o tyle położenie konstituuje się przede wszystkim w odniesieniu do jego byłości²⁴⁰.

Również byłość jestestwa może być zdaniem Heideggera właściwa lub niewłaściwa.

Ten *modus* byłości, który związany jest z właściwym sposobem bycia

²³⁹ Tamże.

²⁴⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 428.

jestestwa (a zatem także z jego właściwą przyszłością, wybieganiem), Heidegger nazywał „powtórzeniem”. Twierdził, że wybieganie jest zarazem powracaniem do najbardziej własnej, indywidualizującej, możliwości bycia, w którą jestestwo, będące zawsze byciem-ku śmierci, zostało już rzucone. Zwróćmy uwagę na to, że śmierć jako możliwość bycia jest jestestwu pisana od początku istnienia; tzn. możliwość ta zostaje przed nim otwarta wraz z przyjściem na świat²⁴¹. Wybiegając w śmierć, jestestwo zostaje wyzwolone (przynajmniej na moment) od władzy Się, pozbawiającej je indywidualności, i skierowane ku swojemu własnemu, indywidualnemu byciu. Ma zatem możliwość powtórnego podjęcia tego bycia jako czegoś własnego, tzn. uzyskuje możliwość właściwego bycia sobą. Można w związku z tym powiedzieć, że na gruncie wybiegania w śmierć jestestwo przypomina sobie o sobie samym.

Przypominającemu powtórzeniu jako byłości właściwej Heidegger przeciwstawiał byłość niewłaściwą, którą określał mianem „zapominania”. Stanowi ona jego zdaniem ontologiczny fundament naszego powszedniego sposobu bycia. W zapominaniu jestestwo niejako wycofuje się przed najbardziej własną możliwością bycia, to znaczy także „przed swoim najbardziej własnym, tym, co było”²⁴². Próbuje tej możliwości uniknąć, bądź zakryć ją przed sobą. W ten sposób jestestwo zamyka się na swoje własne bycie²⁴³. Uchodzi przed możliwością właściwego bycia sobą. W

²⁴¹ Tamże, s. 426.

²⁴² Tamże, s. 426, 427.

²⁴³ Heidegger określał niekiedy niewłaściwą byłość jestestwa mianem „zachowywania”. Nie oznacza to jednakże wcale, że w związku z tym powszednie bycie jestestwa traci charakter zapominania, o którym pisałem wcześniej. Heidegger używa terminu „zachowywanie” przede wszystkim na określenie tego momentu czasowości, który konstytuuje powszednie obchodzenie się jestestwa z napotykanymi w świecie narzędziami. Aby narzędzie mogło być jestestwu dane w uwspółcześnieniu, musi ono być powiązane z narzędziowym kontekstem, w który jestestwo zostało wrzucone w swoim byciu- byłym, i właśnie ten kontekst jest według Heideggera zachowywany przez jestestwo. Zarazem Heidegger twierdził, że jestestwo może posługiwać się narzędziami tylko wtedy, gdy zapomni o sobie samym. Tylko wówczas będzie mogło „rzeczywiście zabrać się do pracy”. Podsumowując, można więc powiedzieć, że w powszednim posługiwaniu się narzędziami jestestwo zarazem zapomina o najbardziej własnej możliwości bycia (właśnie w tym sensie zapomina bowiem o sobie samym) oraz zachowuje kontekst powiązań konstytuujący bycie danego narzędzia. Zob. Heidegger, *Bycie i czas*,

przeciwieństwie do powtórzenia zapominanie polega więc na niezachowywaniu czy też niepodtrzymywaniu tego, co najbardziej własne. Z tego powodu jest ono podstawą gubienia się pośród wielości przygodnych zdarzeń i bytów, które jestestwo napotyka w swoim powszednim byciu.

Analizując czasowość położenia, Heidegger omawia dwa nastroje, które jego zdaniem są związane odpowiednio z właściwą oraz niewłaściwą byłością jestestwa – trwogę i lęk. Heidegger twierdził, że położenie (czy też nastrój) trwogi, niezwykle ważne dla całokształtu jego filozofii, ugruntowane jest w powtórzeniu. Jak już wspominałem nastrój ten otwiera przed jestestwem, mówiąc najprościej, właściwą możliwość bycia sobą. Heidegger uważał, że nastrój trwogi jest związany przede wszystkim z uczuciem nieswojości²⁴⁴. Nieswojość tę pojmował jako poczucie, że świat, a przede wszystkim wszelkie znajdujące się w nim byty, straciły dla jestestwa swoje dotychczasowe znaczenie²⁴⁵. To z kolei oznacza, że zerwaniu uległy więzi, które łączyły jestestwo ze światem. Można powiedzieć, że w trwodze świat nie ma jestestwu nic więcej do zaoferowania, staje się dla niego niczym. To jednakże nie oznacza wcale, że w nastroju trwogi świat znika. Wręcz przeciwnie. To właśnie w tym położeniu otwiera się przed jestestwem bycie-w-świecie jako takie. Bycie-w-świecie jest zarazem tym, o co trwoży się jestestwo, i tym, przed czym się trwoży. Dzięki trwodze jestestwo zostaje zatem „odesłane” z powrotem do swego własnego bycia. Podkreślić należy również, że w tym nastroju bycie prezentuje się jestestwu w sposób niezastłonięty, ponieważ zniknęły wszelkie więzi, które dotychczas łączyły je zarówno z różnymi wewnątrzświatowymi bytami, jak i z innymi ludźmi. Jestestwo nie może już więcej odnosić się do swojego bycia przez pryzmat relacji wiążących go z tymi bytami. Zatrwożone jestestwo nie może rozumieć swojego bycia na podstawie możliwości podsuwanych mu przez Się i postawione zostaje przed możliwością właściwego (tj. wolnego od Się) bycia sobą. Jak pisał Heidegger:

Trwoga ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możności bycia, tzn.

wyd. cyt., s. 444, 445.

²⁴⁴ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 241.

²⁴⁵ Tamże, s. 239, 431.

*bycie-wolnym ku wolności wybierania i uchwytowania-siebie-samego*²⁴⁶.

Nastrojowi trwogi Heidegger przeciwstawiał lęk. Nawiązując do Arystotelesa, określał go jako stan „zgnębienia i pomieszania”, który zbija człowieka z tropu i odbiera mu rozum²⁴⁷. W nastroju lęku jestestwo jest odsyłane do wielości rozmaitych możliwości oraz bytów znajdujących się wewnątrz świata. Próbując ratować się przed nadchodzącym niebezpieczeństwem, odnosi się chaotycznie do tych możliwości, które napotyka w swoim otoczeniu. Żadnej z tych możliwości załęcznione jestestwo jednak nie chwytą, jedynie przeskakuje pomiędzy nimi. Tym samym gubi się pośród wielości wewnątrzświatowych bytów.

Lęk, uważał Heidegger, jest ufundowany w samozapominaniu. Albowiem w tym zgnębnym i pomieszonym odnoszeniu się do przypadkowych możliwości bycia jestestwo zapomina o możliwości najbardziej własnej. Zamyka się tym samym na swoje własne bycie sobą.

Warto wspomnieć również, że nastrój lęku jest wedle Heideggera ściśle powiązany nie tylko z niewłaściwą byłością jestestwa (zapominaniem), lecz także z jego niewłaściwą przyszłością (wyczekiwaniem). Lękanie się zawsze związane jest z oczekiwaniem pewnego zagrożenia. Możliwość oczekiwania ufundowana jest w wyczekiwaniu, jako niewłaściwym byciu-przyszłym. Heidegger podkreśla jednakże, że samo wyczekiwanie pewnej możliwości (np. pewnego zagrożenia) wcale jeszcze nie musi być lękiem. Staje się lękiem dopiero na gruncie specyficznego, skierowanego wstecz, zapominającego sposobu odnoszenia się jestestwa do własnego rzucenia, czy też, mówiąc inaczej, na gruncie specyficznego sposobu odnoszenia się jestestwa do sytuacji, w której się znalazło. Z tego powodu właśnie, jak pisałem, nastrój ten pierwotnie uczasawia się w byłości jestestwa.

²⁴⁶ Tamże, s. 240.

²⁴⁷ Tamże, s. 181.

3.3.3. Czasowość współczesności jako okamgnienie i uwspółcześnienie.

Z właściwymi oraz niewłaściwymi *modi* byłości i przyszłości związane są odpowiednio dwie modyfikacje trzeciej ekstazy czasowości, czyli współczesności, mianowicie: okamgnienie i uwspółcześnianie. Podkreślić należy, że ekstaza ta odgrywa w projekcie Heideggerowskiej ontologii niemniej istotną rolę niż przyszłość i byłość, ponieważ, jak już wspominałem, to właśnie dzięki współczesności jestestwo może napotykać wszelkie wewnątrzświatowe byty. Oznacza to także, że współczesność jest ściśle związana z upadaniem jestestwa: „trzeci konstytutywny moment struktury troski, *upadanie*, ma swój egzystencjalny sens we współczesności”²⁴⁸.

Właściwą współczesność Heidegger nazwał „okamgnieniem” (*Augenblick*) i zaznaczył, że pojęcie okamgnienia nawiązuje bezpośrednio do pojęcia chwili Sorena Kierkegaarda. Chwila (*Oieblikket*) jest dla Kierkegaarda atomem wieczności, odbiciem wieczności w czasie²⁴⁹. Nie zawiera w sobie bowiem ani przeszłości, ani przyszłości. Tym samym wykracza poza ciągle zmieniające się czy przemijanie, które zdaniem Kierkegaarda jest istotą czasu. Zgodnie z jego poglądami w chwili zatrzymany zostaje czas, pojmowany jako ciągle przemijanie czy następowanie. Z tego powodu właśnie Kierkegaard wiązał chwilę z wiecznością. W chwili, twierdził, czas i wieczność stykają się ze sobą.

W podobnym znaczeniu Heideggerowskie okamgnienie jest „zatrzymanym zachwyceniem” tym, co wybiegające jestestwo napotyka w swym otoczeniu²⁵⁰. Wybiegając ku najbardziej własnej możliwości bycia i decydując się na właściwe bycie sobą (uwolnione od wpływu Się), jestestwo zawsze jakoś odnosi także do otaczających je w jego powszednim byciu bytów (innych ludzi, narzędzi itp.). Okamgnienie jest specyficznym sposobem odnoszenia się jestestwa do wewnątrzświatowego bytu, jest mianowicie takim sposobem odkrywania tego bytu przez jestestwo, w którym niejako uwalnia ono byt od zwyczajnego uczestnictwa w

²⁴⁸ Tamże, s. 439.

²⁴⁹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Djakowska, Aletheia, Warszawa 1996, s. 94.

²⁵⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 425.

szeregu następujących po sobie zdarzeń, a tym samym, jak pokażę dalej, czyni go w pewnym sensie bytem ponadczasowym.

Decyzja jestestwa o tym, by podjąć swe własne bycie na nowo, a zarazem decyzja, by być sobą w sposób właściwy, nigdy nie jest wyrwana z kontekstu codziennych zajęć, lecz podejmowana jest w określonych okolicznościach i manifestuje się poprzez konkretne działania odnoszące się do konkretnych bytów. Mówiąc inaczej, jestestwo podejmuje decyzję zawsze w konkretnej sytuacji, ale relacje jestestwa z wewnątrzświatowymi bytami podporządkowane są w tym wypadku jego rozumieniu siebie na podstawie najbardziej własnej możliwości bycia. W ten sposób wewnątrzświatowe byty nabierają szczególnego znaczenia dla jestestwa. Nie są jednymi z wielu zmieniających się przedmiotów zatroskania lub troskliwości, które jestestwo po prostu napotyka na co dzień i do których odnosi się w rozproszonej wielości swoich powszednich zajęć, lecz zostają powiązane z dążeniem jestestwa do tego, by nadać swemu byciu autonomię, a także wewnętrzną jedność i spójność. W tym też sensie byty te zostają niejako wyjęte z biegu codziennych spraw (ze strumienia ciągłego przemijania) i zachowane, zatrzymane przez jestestwo jako coś odniesionego do całokształtu jego bycia. Można też powiedzieć, że byty te zyskują niejako ponadczasowe znaczenie dla jestestwa. Nie są już bowiem związane tylko pewnymi określonymi momentami w byciu jestestwa, lecz zaczynają odgrywać istotną rolę dla tego bycia jako całości.

Współczesność niewłaściwą Heidegger określał z kolei mianem „uwspółcześnienia”. W odróżnieniu od okamgnienia w uwspółcześnieniu ufundowane jest powszednie zagubienie się jestestwa w świecie. W swoim powszednim byciu jestestwo jest z reguły „porwane przez bieg spraw”, a jego bycie zostaje rozproszone pośród wielości codziennych zatrudnień. Byty napotykane na gruncie takiej powszedniej i niewłaściwej współczesności charakteryzuje, jak mówi Heidegger, „przelotność”²⁵¹. To oznacza, iż byty napotykane na gruncie tej ekstazy nie są podporządkowane najbardziej własnej przyszłości jestestwa i w związku z tym nie wiążą się z całością jego bycia, lecz uwspółcześniają się jedynie samej

²⁵¹ Tamże, s. 437.

współczesności. Przyszłość jestestwa jest w tym przypadku niejako oderwana od współczesności. Wyczekiwanie, twierdził Heidegger, dopiero wtórnie doskakuje do tego, co uwspółcześniane. Takiemu doskakującemu wyczekiwaniu towarzyszy zawsze zapominanie, tzn. niewłaściwa byłość. Na gruncie uwspółcześniania jestestwo gubi się bowiem pośród wielu przygodnych możliwości bycia, a jego bycie ulega rozproszaniu. Uwspółcześnianie sprawia, że bycie jestestwa jest zarazem wszędzie i nigdzie.

Warto dodać, że w uwspółcześnianiu ufundowany jest fenomen ciekawości, który w istotny sposób charakteryzuje niewłaściwe bycie jestestwa. Heidegger twierdzi, że ciekawość należy pojmować jako troskanie się o widzenie dla samego widzenia²⁵². Jest ona taką formą obcowania z wewnątrzświatowymi bytami, która ma na celu samo to obcowanie. Ciekawość nigdy nie nasycy się tym, co akurat jest jej dane, i dlatego stale przeskakuje od danego bytu do kolejnego: „ciekawość zawsze trzyma się tego, co następne, a zapomina o tym, co było wcześniej”²⁵³.

W takim sensie w ciekawości szczególnie wyraźnie przejawia się wspomniane już nieustanne uwspółcześnianie bytów dla samego tego uwspółcześniania. Uwidacznia się w niej również charakterystyczna nieciągłość (czy też rozproszenie) powszedniego sposobu bycia.

Omawiając problematykę współczesności, należy także zwrócić uwagę na to, że zdaniem Heideggera to właśnie w przedstawionym niezachowującym uwspółcześnianiu ma swój fundament całokształt struktury ontologicznej charakteryzującej niewłaściwe bycie jestestwa. Innymi słowy, to właśnie uwspółcześnianie odgrywa prymarną rolę w konstytucji tego sposobu bycia. Za jego sprawą niewłaściwie uczasawia się zarazem przyszłość (w *modus* wyczekiwania), jak i byłość jestestwa (jako zapominanie).

Reasumując, na gruncie proponowanej przez Heideggera egzystencjalnej koncepcji czasowości nie da się ująć przeszłości, współczesności i przyszłości jako ciągów punktów lub odcinków na prostej reprezentującej czas. Ekstazy czasowości stanowią podstawę ontologicznej charakterystyki ludzkiego bycia, w której

²⁵² Tamże, s. 436.

²⁵³ Tamże, s. 437.

odslonięty zostaje dynamiczny charakter bycia.

Czasowości nie można też sprowadzić do apriorycznej formy przedstawiania sobie świata przez podmiot poznania. Jest ona ontologicznym fundamentem wszelkiej ludzkiej aktywności, samego bycia-w-świecie.

W odróżnieniu od takich obiektywistycznych koncepcji jak Newtonowska koncepcja czasu absolutnego w Heideggerowskiej ontologii pierwotna czasowość jestestwa jest skończonością, ponieważ w pierwotnej przyszłości (właściwej lub niewłaściwej) jestestwa zawsze już otwarta jest przed nim możliwość śmierci²⁵⁴. Z właściwym sposobem bycia jestestwa związane są: wybieganie, powtórzenie i okamgnienie. Szczególnie istotną, prymarną, rolę odgrywa wybieganie, tj. właściwa przyszłość: „zasadniczym fenomenem pierwotnej i właściwej czasowości jest przyszłość”²⁵⁵. Oznacza to, że byłość i współczesność uczasawiają się poprzez właściwy (tzn. wybiegający) sposób odnoszenia się jestestwa do jego możliwości bycia (przede wszystkim do możliwości śmierci). Inaczej mówiąc, zarówno właściwy, powtórzeniowy sposób odnoszenia się do własnego rzucenia, jak i właściwe odnoszenie się do bytów napotykanых wewnątrz świata zależą od właściwego sposobu antycypowania się jestestwa w swoich możliwościach bycia.

Niewłaściwy sposób bycia uwarunkowany jest z kolei przez uwspółcześnienie, zapominanie i wyczekiwanie. W tym przypadku najważniejszą ekstazą czasowości jest zdaniem Heideggera uwspółcześnianie. To w nim swoją podstawę ma powszednie zatracanie się w świecie. Jako ontologiczny fundament niewłaściwego sposobu bycia, uwspółcześnienie uczasawia zarówno niewłaściwą przyszłość jestestwa, jak i jego niewłaściwą byłość.

Na koniec należy podkreślić, że zgodnie z poglądami Heideggera wyczekująco-zapominające uwspółcześnianie poprzedza w pewnym sensie właściwy *modus* czasowości. Jak już bowiem pisałem, czasowość niewłaściwa dotyczy naszego zwyczajnego, przeciętnego sposobu bycia i określa naszą codzienność. Dopiero wtórnie czasowość ulega zasadniczej modyfikacji i zyskuje charakter powtórzeniowo-okamgnieniowego wybiegania. Dzieje się to wówczas, gdy

²⁵⁴ Tamże, s. 415.

²⁵⁵ Tamże, s. 414.

jestestwo podnosi się ze swej powszedniej zatury w Się i otwiera się na najbardziej własną możliwość bycia.

3.4. Czas światowy i potoczne pojęcie czasu.

Pełne przedstawienie Heideggerowskiej koncepcji czasowości wymaga jeszcze omówienia potocznego pojmowania czasu, doświadczanego przez jestestwo i branego przez nie w rachubę w jego powszednim, zaangażowanym praktycznie byciu, a także relacji między czasowością i czasem światowym.

W powszednim byciu jestestwo, które konstytuuje się na gruncie niewłaściwej czasowości, odnosi się w pewien sposób także do tego, kiedy dane zdarzenie ma miejsce. Zwykle w tym celu używa takich określeń jak: „teraz”, „wtedy” (którego horyzontem jest „później”) czy „wówczas” (dla którego horyzont stanowi „wcześniej”)²⁵⁶. Gdy zatroskane jestestwo odnosi się do przyszłości, mówiąc na przykład: „wtedy to się zdarzy”, to zdaniem Heideggera wypowiada się wyczekująco. Stwierdzając natomiast, że „wówczas coś się wydarzyło”, jestestwo wyraża się zachowująco. Wreszcie za pomocą takich wyrażań, jak „teraz, gdy...” jestestwo wypowiada się uwspółcześniając. Takie określenia czasowe pozostają zatem w ścisłym związku z trzema ekstazami czasowości. Są one wykładnią (a także artykulacją) tego, jak jestestwo rozumie źródłową czasowość, konstytuującą jego bycie. Można w związku z tym stwierdzić, że określenia te mają swoje źródło w rozumiejącym odnoszeniu się jestestwa do jego własnego bycia.

Powszednia wykładnia czasowości opiera się na uwspółcześnieniu, bo w konstytucji powszedniego bycia rolę prymarną odgrywa niewłaściwa współczesność. To z kolei oznacza, że w powszednim rozumieniu przez jestestwo swojego bycia szczególnie istotnego znaczenia nabiera wyrażenie „teraz”. Heidegger twierdził, że zarówno „wtedy” albo „później”, jak i „wówczas” albo „wcześniej”, nabierają sensu jedynie przez odniesienie do „teraz”. „Wtedy” to jego zdaniem „jeszcze nie teraz”. „Wówczas” to „już nie teraz”. Z każdym „teraz”, „jeszcze

²⁵⁶ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 509.

nie teraz” lub „już nie teraz” wiąże się także powszednia wykładnia bytów wewnątrzświatowych. W związku z tym można powiedzieć, że to właśnie podjęcie wykładni czasowości w uwspółcześnieniu, tzn. z perspektywy „teraz”, stanowi ontologiczny fundament czasu światowego, czasu danego jestestwu w jego powszednim byciu²⁵⁷.

Heidegger zaznaczał także, że potoczne określenia czasowe mają „rozpiętość”. Nie odnoszą się do nieskończonego krótkich momentów czasu, lecz do zdarzeń lub czynności, które są rozpostarte między pewnym „odtąd” i jakimś „dotąd”²⁵⁸. Można też powiedzieć, że wyrażenia te odnoszą się do określonych, ograniczonych (na przykład przez pewne konkretne zdarzenia) okresów dziania się.

Wszystkie potoczne określenia czasowe mają zdaniem Heideggera strukturę relacyjną. „Teraz” to zawsze „teraz, kiedy...”, „wtedy” to „wtedy, gdy...”, a „wówczas” to zawsze „wówczas, kiedy...”. Każde takie wyrażenie można bardziej lub mniej precyzyjnie dookreślić, wskazując kiedy będzie jakieś określone „wtedy”, kiedy było pewne „wówczas”, czy wreszcie kiedy dane jest „teraz”. Takiemu dookreślanu służą chociażby daty i z tego powodu omawianą tu strukturę relacyjną Heidegger nazwał „datowalnością”. Datowalność w swej istocie wyraża związek określeń „wtedy”, „wówczas” i „teraz” z rozmaitymi wewnątrzświatowymi zdarzeniami, z którymi mamy do czynienia na gruncie naszego powszedniego zatroskania: „wyłożony czas jest już zawsze datowany na podstawie bytu spotykanego w otwartości ‘tu oto’: teraz, kiedy – trzaskają drzwi; teraz, kiedy – brak mi tej książki itp.”²⁵⁹ Takimi określeniami czasowymi posługujemy się wtedy, gdy organizujemy nasze codzienne zajęcia, gdy coś planujemy, przewidujemy itp. „Troskając się -- twierdził Heidegger -- każdej rzeczy przypisujemy ‘jej czas’”²⁶⁰. Do posługiwania się nimi nie jest nam potrzebne żadne abstrakcyjne pojęcie, ani żadne czyste przedstawienie czasu.

Odniesienia czasowe obecne są w naszym powszednim byciu stale, nawet wówczas, gdy nie artykułujemy ich wprost w języku. Wedle Heideggera nawet w

²⁵⁷ Tamże, s. 511.

²⁵⁸ Tamże, s. 512.

²⁵⁹ Tamże.

²⁶⁰ Tamże, s. 524.

takich stwierdzeniach jak „jest zimno” zawarte jest pewne „teraz, kiedy...”. Krótko mówiąc, każde odniesienie do objętej zatroskaniem rzeczywistości zakłada uczasowienie tej rzeczywistości. Takie uczasowanie rzeczywistości poprzedza też wszelkie poznanie czasu jako pewnego obecnego, abstrakcyjnego bytu.

Sam czas jest dla jestestwa także przedmiotem zatroskania: jestestwo zajmuje się czasem, organizuje go, wylicza itp. Zajmując się czasem, wytwarza i posługuje się rozmaitymi metodami pomiaru czasu, odnosząc się do astronomiczej lub kalendarzowej rachuby czasu²⁶¹. Naturalnym i powszechnie dostępnym zegarem danym jestestwu i umożliwiającym rachubę czasu jest oczywiście słońce. Heidegger zwracał uwagę na to, że dzięki posługiwaniu się tym naturalnym zegarem (jak i wszelkimi zegarami sztucznymi) możemy na przykład planować określone działania. W związku z tym sam czas mierzony przez zegar również charakteryzuje narzędziowość. Zawsze jest on czasem do czegoś, a to oznacza, że wpisuje się w szereg odniesień wiążących jestestwo z bytami w świecie. Ze względu na tę przynależność czasu mierzonego przez zegary do świata Heidegger nazywał ten czas „czasem światowym”²⁶².

Pomiar czasu zawsze wiąże się wedle Heideggera z posługiwaniem się przez jestestwo wyrażeniem „teraz”. Pisał wręcz, że „spoglądające na zegar orientowanie się *wedle czasu* to z istoty *mówienie-teraz*”²⁶³. Dlatego też czas, który dany jest nam w naszym powszednim, zatroskanym byciu-w-swiecie Heidegger nazywał także „czasem–teraz”²⁶⁴. Ze względu na to, że powszednia wykładnia wewnątrzświatowych bytów podporządkowana jest uwspółcześnianiu, pomiar czasu również opiera się na uwspółcześniającym napotykanii czegoś, co stanowi dla nas jednostkę miary, czegoś, czemu przypisujemy wspomniane „teraz, gdy...”. Jednocześnie należy dodać, że chociaż we wskazaniu wskazówki ukazuje się nam pewne „teraz”, jest ono zawsze odniesione do jakiegoś wyczekiwanego „jeszcze nie teraz” oraz do konkretnego zachowanego przez jestestwo „już nie teraz”.

²⁶¹ Tamże, s. 515.

²⁶² Tamże, s. 519.

²⁶³ Tamże, s. 521.

²⁶⁴ Tamże, s. 526.

Zachowując prymat w uczasawianiu powszedniego bycia jestestwa, uwspółcześnianie zawsze współtworzy jedność z wyczekiwaniem i zachowywaniem.

Czas światowy jest dla Heideggera „tym, co odliczane, a co się tak ukazuje w uwspółcześniającym, liczącym śledzeniu drogi wskazówki”²⁶⁵. Jest to czas publiczny, który dzielimy z innymi ludźmi, a nie coś należące tylko do jestestwa²⁶⁶. Ontologiczną podstawą tego upublicznienia jest współbyciem z innymi. W związku z tym Heidegger uważa, że jestestwo, jako bycie faktyczne oraz upadające, zwykle dokonuje wykładni czasu na podstawie wykładni narzucanej mu przez Się, i stosuje miary czasu, które dostępne są dla wielu współjestestw. W mierzeniu czas pokazuje swój publiczny charakter²⁶⁷. Czas zawsze jawi się nam się zatem jako coś dostępnego każdemu, z czego korzystamy zarówno my sami, jak i inni. To, że czas należy do każdego, oznacza dla Heideggera, że w istocie nie należy do nikogo²⁶⁸. W pewnym sensie czas zostaje zatem oderwany od indywidualnego bycia jestestwa. Ukazuje się mu jako niezależny od bycia.

Publiczny charakter czasu światowego oznacza, że nie można go traktować ani jako subiektywnego, ani jako obiektywnego²⁶⁹. Ontologicznie nie można go ujmować ani jako obecnego w podmiocie, ani w przedmiocie, nie można go „ani subiektywistycznie sublimować, ani urzeczawiać przez błędną obiektywizację”²⁷⁰. Czas nie jest subiektywny, ponieważ nie można go sprowadzić do czegoś wewnątrzpodmiotowego, na przykład do apriorycznej, koniecznej formy, w której podmiotowi dane są wewnętrzne stany jego umysłu. Zarazem jednak czas jest w analityce jestestwa całkowicie indywidualny, w tym sensie, że cechuje go moją i, stanowi warunek możliwości bycia jestestwa rozumianego jako troska. Czas nie jest obiektywny, bo jako uczasowienie czasowości jestestwa nie jest względem niego zewnętrzny, choć jest dla Heideggera bardziej rzeczywisty niż jakakolwiek rzecz,

²⁶⁵ Tamże, s. 527.

²⁶⁶ Tamże, s. 514.

²⁶⁷ Tamże, s. 524.

²⁶⁸ Tamże, s. 532.

²⁶⁹ Tamże, s. 525.

²⁷⁰ Tamże.

ponieważ jest warunkiem napotykania wewnątrzświatowych bytów i ich pokazywania się jestestwu.

Czasu światowego, przejawiającego się dzięki dokonywanej przez jestestwo wykładni własnej, źródłowej czasowości, nie należy utożsamiać z żadnym abstrakcyjnym przedstawieniem, wyobrażeniem lub pojęciem czasu. Nie jest on także tożsamy z czasem pojmowanym potocznie jako nieskończony ciąg bezustannie następujących po sobie momentów „teraz”. Takie zobiektywizowane pojęcie czasu może się uformować dopiero wówczas, gdy powszednia i niewłaściwa wykładnia czasu zmodyfikuje, a właściwie zniweluje, kluczowe elementy ontologicznej struktury czasu. Niwelacji musi ulec, po pierwsze, datowalność, pierwotnie charakteryzująca wszelkie określenia czasowe²⁷¹. To z kolei wymaga rozerwania związku łączącego określenia „wtedy”, „wówczas” i „teraz” z rozmaitymi konkretnymi bytami i zdarzeniami wewnątrz świata. Czas musi zostać w pewnym sensie wyrwany z całej konkretnej struktury powiązań, które wpisywały go w świat. Musi utracić swoją światowość. Dopiero wtedy może przejawiać się już jedynie jako szereg obiektywnych nieodróżnialnych, stale następujących po sobie „teraz”.

Po drugie, momenty „teraz” muszą zostać ujęte jako współobecne z napotykanymi bytami. Jak pisał Heidegger: „choć nie stwierdza się wyraźnie, że ‘teraz’ są obecne jak rzeczy, to przecież są one ontologicznie ‘widziane’ w horyzoncie idei obecności”²⁷². Potocznie pojmowane „teraz” stale się nam „uobecnia”, choć zarazem jest jedynie momentalne, nadchodząc, natychmiast znika.

Po trzecie, czas jako stale uobecniający się szereg „teraz” jest czymś nieprzerwanym i pozbawionym luk. Heidegger twierdził, że „wnikając dowolnie ‘głęboko’ w ‘części’ danego ‘teraz’ nadal mamy jeszcze do czynienia z ‘teraz’”²⁷³. W takim czasie nie sposób odnaleźć początku ani końca. Każde „teraz” jest bowiem jednocześnie pewnym „zaraz” lub pewnym „przed chwilą”. W obrębie każdego takiego „teraz” wyodrębnić można zarówno „część” przeszłą, która właśnie minęła (jest „przed chwilą”), jak i część przyszłą („zaraz”, które właśnie nadchodzi). W

²⁷¹ Tamże, s. 529.

²⁷² Tamże.

²⁷³ Tamże, s. 530.

podobny sposób podzielić można każdą kolejną tak wyodrębnioną część „teraz”. Można zatem powiedzieć, że w takim nieprzerwanym ciągu zatarciu ulegają takie ograniczenia czasu jak „odtąd-dotąd” czy „pomiędzy tym a tym”. To z kolei oznacza, że niwelacji ulega charakterystyczna dla czasu światowego rozpiętość.

Niezwykle istotny wpływ na charakterystykę potocznego pojmowania czasu ma podporządkowanie potocznej wykładni czasu światowego bezosobowemu Się. Zdaniem Heideggera to właśnie z dominacji Się wypływa chociażby nasze przekonanie o nieskończoności czasu²⁷⁴. Się nie rozumie bycia-ku kresowi, albowiem nie umiera nigdy. Z podporządkowania tego wywodzi się także przekonanie jestestwa, że dla niego zawsze jest jeszcze czas. Czas, który jestestwo rozumie jako związany z szeregiem własnych powszednich zatrudnień, może mu się jawić jako coś, co samo w istocie nie ma końca.

Nawet w takim niewłaściwym rozumieniu czasu uwidaczniają się pierwotne charakterystyki czasowości konstytuującej bycie jestestwa. Heidegger zwracał uwagę chociażby na to, że mimo wyobrażania sobie czasu jako nieskończonego ciągu, jestestwo doświadcza upływu czasu. Podstawą tego doświadczenia jest zdaniem Heideggera to, że pierwotna czasowość nie przestaje być skończona, mimo zasłonięcia. Nadal przejawia się powszedniemu jestestwu pod postacią upływu czasu, tyle że w przytłumiony sposób i jako upływanie samo w sobie, a nie upływanie bycia jestestwa²⁷⁵.

Podobnie doświadczenie nieodwracalności „teraz” ma wedle Heideggera podłoże w tym, że jestestwo w swym byciu zawsze pozostaje przyszłościowo zwrócone ku kresowi²⁷⁶.

Potocznego pojęcia czasu nie należy zatem traktować jako złudnego czy fałszywego. Nie jest ono też w żadnym wypadku przedstawieniem dowolnie wytworzonym w wyobraźni; ono ma, jak twierdzi Heidegger, „swoją naturalną zasadność”²⁷⁷. Jest bowiem ontologicznie ugruntowane w nieusuwalnejczasowości

²⁷⁴ Tamże, s. 532.

²⁷⁵ Tamże, s. 533.

²⁷⁶ Tamże.

²⁷⁷ Tamże, s. 534.

jestestwa i z tego powodu jest naturalnym i niezbywalnym sposobem pojmowania czasu przez ludzi.

3.5. Dziejowość bytu ludzkiego.

Pomimo zasadniczych różnic pomiędzy prezentowaną obecnie Heideggerowską koncepcją czasu jako czasowości jestestwa a koncepcjami, które przedstawiłem w poprzednich rozdziałach, także i w tym stanowisku widać powiązanie czasu z człowiekiem. Czasowość jest tu najbardziej fundamentalną strukturą ludzkiego bycia. Na takim indywidualistycznym pojęciu czasowości ufundowane jest też Heideggerowska koncepcja dziejów. Problematyka dziejów jest dla Heideggera nierozzerwalnie związana z ujęciem bycia jestestwa jako całości.

Jak już pokazałem, Heidegger upatrywał możliwości bycia całością we właściwym (wybiegająco-powtórzeniowo-okamgnieniowym) sposobie bycia. Uważał jednak, że spojrzenie na problematykę ciągłości jestestwa przez pryzmat bycia-ku-śmierci uwzględniało jedynie jeden z kresów bycia jestestwa. Jak pisał:

Jestestwo było tematem tylko jako coś, co egzystuje niejako „w przód” i wszystko, co było, pozostawia „za sobą”²⁷⁸.

Taka tematyzacja pomijała narodziny, początek jestestwa, czyli drugi kres ograniczający jego bycie²⁷⁹. Bycie jestestwa może się nam ukazać jako całość

²⁷⁸ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 469.

²⁷⁹ Warto zauważyć, że zupełnie inaczej znaczenie tych dwóch kresów dla bycia człowieka oceniała Hannah Arendt. Choć także wskazywała, że narodziny i śmierć stanowią istotne warunki ludzkiej egzystencji, a w związku z tym ontologicznie zakorzenione są w nich także fundamentalne formy ludzkiej aktywności, w odróżnieniu od Heideggera szczególną wartość przypisywała nie śmierci, lecz właśnie narodzinom. Narodziny bowiem wiążą się jej zdaniem zawsze z nowym początkiem, z pojawianiem się w świecie kogoś zupełnie nowego, kogoś, kto zasadniczo różni się od wszystkich innych ludzi, a więc to wcale nie śmierć, lecz narodziny indywidualizują życie człowieka. Przyjście na świat każdego człowieka jest szansą na pojawienie się czegoś, czego nikt dotychczas się nie

dopiero wtedy, gdy odniesiemy się do jego rozpostarcia między tymi dwoma kresami, tj. między narodzinami i śmiercią.

Szczegółowym pytaniem, które Heidegger stawia, rozważając owo rozpostarcie, jest problem życiowej więzi, która spaja bycie jestestwa. Chodzi o to, w jaki sposób poszczególne momenty konstytuujące bycie jestestwa (jego przeszłość, jego teraźniejszość oraz jego przyszłość) od jego narodzin aż po śmierć, mogą jawić się jako wzajemnie ze sobą powiązane. Innymi słowy, jak mogą one tworzyć pewną rozpościerającą się, względnie ciągłą jedność. Zauważmy przecież, że bycie jestestwa nigdy (nawet w jego powszednim zagubieniu pośród wielości codziennych spraw i zajęć) nie sprowadza się do przeżywania aktualnego, momentalnego i stale zmieniającego się „teraz”, z perspektywy którego przeszłość znika bez śladu jako coś czego już nie ma, a przyszłość jest jedynie czymś nierzeczywistym, czego jeszcze nie ma. Jestestwo zawsze dąży do nadania swemu byciu względnej jedności i spójności, powiązania swej przeszłości, współczesności i przyszłości w pewną całość, choćby całość ta miała obejmować jedynie bieg codziennych spraw, jego powszednią życiową rutynę.

Heidegger twierdził, że całokształt bycia jestestwa pojmowanego jako troska

przewidywał. Ludzka aktywność jest wedle Arendt niejako odtworzeniem aktu przychodzenia na świat. Do jej istoty należy podejmowanie inicjatywy, rozpoczynanie czegoś, a zatem stwarzanie czegoś nowego i być może zupełnie nieoczekiwanego. Arendt uznawała wręcz, że przychodzenie na świat, a także ufundowana w nim działalność człowieka ma cudowny charakter polegający na tym, że oto zdarza się coś nieoczekiwanego i często mało prawdopodobnego. W związku z tym twierdziła, że w przypadku ludzi zasadnie możemy spodziewać się niespodziewanego. Dodajmy, że zdaniem Arendt w przychodzeniu na świat ugruntowana jest zarówno aktywność związana z czysto biologicznym funkcjonowaniem ludzkiego organizmu i dążeniem do utrzymania tego organizmu przy życiu, jak i rozmaite formy wytwórczości, dzięki której powstaje sztuczny świat rzeczy, a także społeczno- polityczna działalność człowieka. Ta ostatnia forma aktywności umożliwia kształtowanie się specyficznie ludzkiej historii. Fenomen dziejów jest więc dla Arendt w szczególny sposób związany właśnie z przychodzeniem na świat, a nie z byciem-ku-śmierci jak to ma miejsce w koncepcji Heideggera. Tę ogólną, niezwykle ważną różnicę między tymi dwoma stanowiskami najlepiej zdaje się obrazować stwierdzenie Arendt, że "ludzie, chociaż muszą umrzeć, nie rodzą się, by umrzeć, ale by rozpoczynać." (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 279; s. 25-27, 207, 208).

rozgrywa się w omawianym rozpostarciu pomiędzy narodzinami a śmiercią. To rozpościeranie się bycia określał właśnie jako „dzianie się” tego bycia²⁸⁰. Jak pamiętamy, czasowość jestestwa stanowi ontologiczny fundament troski i z tego powodu w czasowości ufundowane jest również dzianie się bytu ludzkiego. Heidegger uważał, że pełne zrozumienie problematyki dziejowości stanie się możliwe dopiero wówczas, gdy dokładniej przyjrzymy się relacji między czasowością jestestwa a jego pierwotnym dzianiem się .

Podkreślić należy przy tym, że wyraźnie rzuca się tu w oczy wspomniany przeze mnie indywidualizm, charakteryzujący podejście Heideggera. Jak bowiem pisał:

Analiza dziejowości jestestwa stara się pokazać, że ów by nie dlatego jest ‘czasowy’, iż ‘należy do dziejów’, lecz że, przeciwnie, egzystuje on dziejowo i dziejowo egzystować może dlatego tylko, iż u podstawy swego bycia jest czasowy²⁸¹.

W odróżnieniu zatem od naszego naturalnego, powszedniego przeświadczenia, że dzieje mają ontologiczną samodzielność i obiektywność, a nasze własne bycie jest jedynie pewnym odcinkiem w biegu tak rozumianych dziejów, Heidegger uważał, że na płaszczyźnie ontologicznej to właśnie bycie bytu ludzkiego oraz konstytuująca je czasowość stanowią ostateczną podstawę zarówno jego własnej dziejowości, jak i dziejowości w ogóle. Podkreślał to jeszcze dobitniej, gdy twierdził, że „*pierwotnie* dziejowe (...) jest jestestwo. *Wtórnie* zaś dziejowe jest to, co spotykane wewnątrz świata, nie tylko poręczne narzędzie w najszerszym sensie, lecz także otoczeniowa *przyroda* jako ‘podłoże dziejowe’”²⁸². Dziejowość wszelkich bytów wewnątrzświatowych i wręcz dziejowość samego światasa ostatecznie zależne są od pierwotnej dziejowości bytu ludzkiego.

Tak jak bycie jestestwa może być właściwe bądź niewłaściwe, tak też właściwa lub niewłaściwa może być jego dziejowość. Podstawą konstytuującą

²⁸⁰ Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 471.

²⁸¹ Tamże, s. 473.

²⁸² Tamże, s. 479.

właściwą dziejowość jestestwa jest zgodnie z poglądami Heideggera właściwe bycie-ku-śmierci, które Heidegger określał także jako „wybiegające zdecydowanie”²⁸³. Sama śmierć nie dostarcza nam jednak żadnych faktycznych możliwości egzystencji, a „wybieganie w możliwość nie oznacza spekulacji na jej temat, lecz właśnie powrót do faktycznego ‘tu oto’”²⁸⁴. Innymi słowy, wybieganie nie sprowadza się do rozmyślania o przyszłej możliwości, lecz pozwala nam ujrzeć na nowo naszą własną faktyczną sytuację, nasze własne położenie. Tym samym kieruje nas ku naszemu rzuceniu i to w nim odnajdujemy faktyczne możliwości, na które możemy projektować nasze bycie. Jak to ujmował Heidegger, na gruncie wybiegania przekazujemy się możliwościom, które odziedziczyliśmy jako byty zawsze będące już w świecie. Można zatem powiedzieć, że wybieganie wiąże się z podjęciem przez jestestwo swego dziedzictwa, czyli możliwości, którymi od zawsze już poniekąd było. Jak pisałem wcześniej, w tym powiązaniu właściwej przyszłości i byłości jestestwa konstituuje się ciągłość, spójność bycia jestestwa. Wskazywałem już również, że dzięki wybieganiu w śmierć jestestwo zostaje uwolnione od wszelkich przypadkowych możliwości, które podrzuca mu Się. Dzięki temu uwolnieniu otwarta przed nim zostaje skończoność jego własnej egzystencji. Wedle Heideggera w ten sposób wybiegające zdecydowanie „wprowadza jestestwo w prostotę jego *losu*”²⁸⁵. Należy zaznaczyć, że Heidegger używał terminu „los” właśnie do określenia właściwej dziejowości jestestwa. Los nie jest dziełem przypadkowych zdarzeń i okoliczności. Uważał, że:

Tylko dlatego jestestwo może ucierpieć od losu, że u podstaw swego bycia *jest* ono w nakreślonym tu sensie losem. Egzystując losowo w przekazującym się zdecydowaniu jestestwo jako bycie-w-swiecie jest otwarte na łaskawość szczęśliwych okoliczności²⁸⁶.

²⁸³ Tamże, s. 480, 481.

²⁸⁴ Tamże, s. 481.

²⁸⁵ Tamże, s. 482.

²⁸⁶ Tamże.

Posiadanie przez jestestwo swego losu jest ufundowane w wyróżnionym, właściwym sposobie bycia jestestwa, a ostatecznie w jego właściwej czasowości. Zwróćmy również uwagę, że także pojęcie losu (nawet w swoim potocznym znaczeniu) wyraźnie wskazuje na podkreślaną już przeze mnie ciągłość oraz konieczność, obecną w ludzkiej egzystencji (szczególnie w egzystencji właściwej). Gdy mówimy o czymś losie, stwierdzając na przykład, że coś było komuś pisane, przez mamy na myśli to, że poszczególne wydarzenia w jego życiu nie były po prostu przypadkowymi, odizolowanymi od siebie zbiegami okoliczności, lecz były wzajemnie ze sobą powiązane, na przykład. w ten sposób, że jedno wydarzenia w sposób konieczny prowadziły do kolejnych. Wskazujemy wówczas właśnie na to, że życie danego człowieka stanowi pewną spójną całość, a także, że podporządkowane jest pewnej organizującej je zasadzie, która nadaje poszczególnym zachodzącym w nim zdarzeniom charakter czegoś koniecznego.

Jak pamiętamy, właściwa przyszłość jestestwa, tj. wybieganie, jest dla Heideggera nieodłącznie związana z właściwą byłością, czyli powtórzeniem. Przejęcie przez jestestwo własnego dziedzictwa ma jego zdaniem polegać właśnie na powtórzeniu możliwości, w które jestestwo zostało rzucone. To powtórzenie jednakże, jak zastrzegał Heidegger, nie polega na ponownym urzeczywistnieniu przeszłej możliwości²⁸⁷. Nie jest też prostym łąčeniem tego, co minione ze współczesnością. Heidegger pisał:

Powtórzenie *odzwierciedla* raczej możliwość tu-oto-byłej egzystencji. Odzwierciedlenie możliwości w decyzji jestestwa jest, *jako okamgnieniowe, odzewem* na to, co w dniu dzisiejszym oddziałuje jako „przeszłość”²⁸⁸.

Powtórzenie można zatem uznać za zabieg swoistej hermeneutycznej aplikacji, w którym to, co przeszłe, jest niejako rzutowane na współczesność. Pewna odziedziczona możliwość bycia (możliwość należąca do byłości jestestwa) zostaje odniesiona do wielości, konkretnych powiązań, łączących jestestwo z różnymi

²⁸⁷ Tamże, s. 484.

²⁸⁸ Tamże.

wewnątrzświatowymi bytami, które jestestwo napotyka na gruncie swej współczesności. Dzięki temu możemy powiedzieć, że współczesność odzwierciedla przeszłość, tudzież że przeszłość nadal żyje w tym, co współczesne.

Podsumowując rozważania na temat właściwej dziejowości należy zaznaczyć, że zgodnie z poglądami Heideggera to nie tylko w byłości jestestwa, ani, mówiąc najprościej, nie w oczywistym fakcie osadzenia jego bycia w określonym odziedziczonym przezeń kontekście, poszukiwać należy ostatecznego fundamentu właściwej dziejowości jestestwa. Podkreślenia wymaga to, że niemniej istotną (a być może nawet istotniejszą) rolę w konstytucji dziejowości odgrywa przyszłość jestestwa. Sam Heidegger ujmował to następująco:

Tylko byt, który z istoty jest w swym byciu przyszły, tak iż będąc wolny ku śmierci, roztrzaskując się o nią pozwala odrzucić do swego faktycznego "tu oto", tzn. tylko byt, który jako przyszły jest z taką samą źródłowością byty, może, przekazując samemu sobie odziedziczoną możliwość, przejąć własne rzucenie i dla „swego czasu” być okamgnieniowy²⁸⁹.

W przypadku niewłaściwej, powszedniej dziejowości bytu ludzkiego szczególnie istotną rolę odgrywa jego niewłaściwa współczesność (tzn. uwspółcześnianie). Tym bowiem, w oparciu o co konstytuuje się to powszednie dzianie się, są relacje łączące jestestwo z wewnątrzświatowymi bytami. Powszednie jestestwo, jak twierdził Heidegger, „wyrachowuje sobie swe dzieje dopiero z tego, o co się troska”²⁹⁰. Oznacza to, że niewłaściwie egzystujące jestestwo próbuje scalić swoje bycie w całość na podstawie wielości odizolowanych od siebie, przypadkowych wydarzeń. Mimo to, jak utrzymywał Heidegger, jego bycie pozostaje rozproszone, nigdy nie staje się jednością obejmującą całość jego życia, brak mu bowiem ciągłości oraz wewnętrznej spójności charakteryzującej właściwą egzystencję. Twierdził on, że w niewłaściwym byciu jestestwo „uwspółcześnia swe

²⁸⁹ Tamże, s. 483.

²⁹⁰ Tamże, s. 489.

‘dziś’ nieciągle jako Siebie-Się”²⁹¹. Temu współczesnianiu towarzyszy ciągle wyczekiwanie kolejnych nowości. Wyczekując nowego, jestestwo zapomina jednocześnie o tym, co jest już stare. W efekcie nie jest zdolne do powtórzenia odziedziczonych możliwości bycia. Niewłaściwe jestestwo „zachowuje tylko i przechowuje pozostałe mu coś ‘rzeczywistego’ z czegoś, co było w dziejach świata, jakieś pozostałości i istniejącą informację o nich”²⁹². Nawet w tym przypadku zatem to, co przeszłe, nie obraca się w nicość, lecz zostaje zachowane. Przeszłość jest jednak rozumiana w sposób niewłaściwy, czyli przez pryzmat współczesnych odniesień jestestwa do bytów wewnątrzświatowych.

Koniecznie należy zwrócić uwagę na to, że pisząc o właściwej dziejowości jestestwa, Heidegger określa ją jako „podstawowe ukonstytuowanie dziejowości”. Zdaje się tym samym sugerować, że dziejowość właściwa (a zatem właściwe bycie jestestwa w ogóle) jest w pewnym sensie pierwotniejsza niż dziejowość niewłaściwa. A przecież, jak pamiętamy, aby być w sposób właściwy, jestestwo musi się najpierw podźwignąć z upadku w Się. Wydaje się zatem, że jest raczej na odwrót. To bycie niewłaściwe, a więc i niewłaściwe powszednie, rozproszone dzianie się jestestwa powinno być uznane za pierwotniejsze niż bycie właściwe. Uwidacznia się tu istotny problem dotyczący całokształtu podglądów Heideggera. Mianowicie nie jest do końca jasne, w jakiej relacji pozostają względem siebie właściwy i niewłaściwy sposób bycia. Choć za powszedni, codzienny sposób bycia uznaje on niewłaściwy, rozproszony sposób bycia, jednocześnie niejednokrotnie, jak chociażby w przypadku wskazanym powyżej, zdaje się wskazywać, że bycie właściwe odgrywa pierwotniejszą, bardziej fundamentalną rolę.

Możliwym sposobem uporania się z tym problemem jest odwołanie się do hermeneutycznego koła ontycznego i ontologicznego ujmowania bycia jestestwa. Z perspektywy tego pierwszego bycie niewłaściwe można traktować jako genetycznie pierwotne, bo jestestwo zawsze jest w swojej codzienności, pojmując siebie przedontologicznie. Natomiast z perspektywy ontologicznej to bycie właściwe jest pierwotne, ponieważ uwidacznia się jako „właściwie” ufundowane w strukturach

²⁹¹ Tamże, s. 491.

²⁹² Tamże.

egzystencjalnych.

Na zakończenie pragnę również zaznaczyć, że dziejowość bycia jestestwa to zawsze dziejowość całości fenomenu bycia-w-świecie. Z tego powodu dzianie się bycia ludzkiego to zarazem dzianie się świata²⁹³. Oznacza to, że w dzieje świata wciągnięte zostają także wszelkie byty poręczne i obecne. Poprzez sieci rozmaicie kształtujących się związków z jestestwem wszelkie wytwory ludzkie i korelaty ludzkich aktywności rozwijają swoje własne dzieje, własne losy. Wszelkie byty wewnątrzświatowe można w związku z tym nazwać za Heideggerem bytami „światowo-dziejowymi”. Heidegger twierdził ponadto, że w pewnym sensie dziejowa jest również przyroda. Będąc miejscem zamieszkania, polem bitwy czy na przykład miejscem kultu także zostaje związana z dzianiem się bytów ludzkich, nabiera dzięki ich czasowości historycznego charakteru.

²⁹³ Tamże, s. 487.

ZAKOŃCZENIE

W swojej pracy przedstawiłem trzy koncepcje czasu tworzące ciąg, w ramach którego dokonane zostało upodmiotowienie czasu, najpierw epistemologiczne, a następnie ontologiczno-egzystencjalne. Ich wspólną cechą jest to, że wszyscy omawiani przeze mnie myśliciele podejmują problem czasu w ramach refleksji nad człowiekiem i jego aktywnością. Ich prekursorem jest św. Augustyn, choć się do niego nie odwołują, a perspektywą, z którą zrywają jest obiektywistyczne pojmowanie czasu, rozciągające się od filozofii starożytnej, od Arystotelesa w szczególności, do Newtona, Leibniza, Einsteina i Hawkinga, a także do dzisiejszego potocznego rozumienia czasu. Z tego względu ich rozważania nad czasem mają charakter nowatorski i to w podwójnym sensie: nie tylko stawiają problem czasu w sposób wcześniej niemożliwy, ale także pokazują, dlaczego w naukowym i potocznym oglądzie świata czas jest, i musi być, rozumiany obiektywistycznie. Pytań, które sobie stawiają, nie da się w związku z tym sprowadzić do prostego pytania „Czym jest czas?”, bo ono ma właśnie obiektywistyczny charakter.

Ich podejście do czasu umożliwione zostało przez nowożytną filozofię świadomości. Odnoszą się do niej i przejmują z niej różne założenia, ale też ją przekraczają, mniej lub bardziej radykalnie.

Rozważania Kartezjusza nad tym, co absolutnie pewne, a także wprowadzone przez niego rozróżnienie dwóch diametralnie odmiennych sfer bytu (substancji myślącej i substancji rozciągłej) zapoczątkowały ważny zwrot w refleksji filozoficznej. Dla wielu nowożytnych myślicieli centralnym zagadnieniem stało się to, jak rozmaite przedmioty zjawiają się w umyśle człowieka. Można zatem powiedzieć, że rozważania ontologiczne ustąpiły miejsca refleksji epistemologicznej. Tym samym także ujęcia subiektywistyczne zyskały prymat nad obiektywistycznymi. Rozumiem przez to, że pytanie o to, jaki jest byt sam w sobie straciło na znaczeniu na rzecz pytania o to, czym jest byt dla nas jako podmiotów poznających.

Szczególnie istotną rolę w kształtowaniu się takiego epistemologicznego

podejścia do zagadnienia czasu odegrał transcendentálny idealizm Kanta. Jak pamiętamy czas był przez niego pojmovany jako forma zmysłowości, w której skończonemu rozumnemu podmiotowi (czyli podmiotowi ludzkiemu) dane są jego wewnętrzne stany. Sam podmiot poznania, rozumiany jako czyste, transcendentalne ja, jest czymś pozaświatowym, a tym samym również pozaczasowym. Podobnie Husserl upatrywał źródła czasu w poznawczej aktywności bezczasowej absolutnej subiektywności. Mimo tego podobnego punktu wyjścia, koncepcje Kanta i Husserla różnią się w sposób istotny.

Punktem wyjścia do omówienia tych różnic można uczynić ogólną uwagę dotyczącą odmienności podejść badawczych stosowanych przez tych dwóch filozofów. U Kanta uznanie czasu i przestrzeni za formę naoczności jest bezpośrednio związane z ogólniejszym namysłem nad podmiotowymi warunkami prawomocnego poznania w obrębie matematyki oraz matematycznego przyrodoznawstwa. W pierwszej części tej pracy wskazywałem, że to głównie z powodu sceptycznych konsekwencji dla roszczenia do prawomocności naszego poznania, czas i przestrzeń nie mogą być według Kanta ani rzeczami samymi w sobie, ani atrybutami takich rzeczy i mogą być jedynie sposobami uporządkowania zjawisk. [Odrzucając perspektywę obiektywistyczną, Kant konstruuje odpowiedź na pytanie, czym jest czas, w czysto rozumowej refleksji nad ludzkimi władzami poznawczymi, która jest formalna i bezosobowa, bo realizowana jest niejako w imieniu czystego rozumu.](#)

[Z zupełnie inną perspektywą badawczą mamy do czynienia w przypadku Husserla. Uprawomocnienie poznania jest dla niego drugorzędne, interesuje go przede wszystkim funkcjonowanie świadomości w jej czystej postaci, dostępnej w bezpośrednim oglądzie. Pojęcie czasu umieszczone zostaje przez niego w kontekście fenomenologicznego badania świadomości. Celem tego badania staje się dla niego odkrycie istotowych ukonstytuowań świadomości w ogóle. Z tego powodu abstrahował, tak samo jak Kant, od wszystkiego, co w ludzkim ja realne, to znaczy od wszystkiego, co związane z konkretnym, indywidualnym życiem psychicznym faktycznie istniejących ludzi. Prowadzone przez niego analizy świadomości czasu są zbliżone pod względem podejścia badawczego bardziej do](#)

stanowisk filozoficznych takich nowożytnych myślicieli jak Locke czy Berkeley niż do stanowiska Kanta. Zauważmy, że w koncepcjach Locke'a i Berkeley'a, podobnie jak u Husserla, idea czasu była w pewnym sensie wytwarzana w aktywności ludzkiej świadomości. Mówiąc nieco konkretniej, zdaniem obu tych myślicieli przedstawienie trwania, następstwa, a w związku z tym także przedstawienie czasu w ogóle mają źródło w tym, że postrzegamy następowanie po sobie idei w naszych umyśle i dokonujemy refleksji nad tym następowaniem²⁹⁴. Koncepcję Husserla można uznać poniekąd za rozwinięcie takiego subiektywistycznego oraz genetycznego (a nie jak u Kanta funkcjonalistycznego, czyli skupionego na ustalaniu funkcji pełnionej przez czas w poznaniu) spojrzenia na czas. Oczywiście pamiętać przy tym musimy, że w odróżnieniu od empirystów badania Husserla nie są badaniami za zakresu empirycznej psychologii, lecz kierują się ku poznaniu istoty (sensu) badanych fenomenów.

Kant i Husserl ujmują czystą, transcendentálną świadomość konstytuującą zjawiskową rzeczywistość nieprzedmiotowo (niesubstancjalnie) i wyprowadzają ją poza świat i czas, ale dla każdego z nich co innego stanowi podstawę refleksji nad nią. W przypadku Kanta czyste ja jest rozpatrywane przede wszystkim pod względem funkcji, którą pełni w poznaniu i szczególnie – w konstytucji przedmiotów doświadczenia. Kantowska perspektywa jest więc formalno-funkcjonalna. Kanta nie interesuje człowiek jako konkretny psychofizyczny byt istniejący wewnątrz świata i realizujący empirycznie pojmowaną aktywność poznawczą. Poddaje ten faktyczny podmiot ludzki swoistej idealizacji, podobnej do dokonanego przez Galileusza i Newtona sprowadzenia ciała poruszającego się do bryły, a następnie do punktu materialnego. W efekcie tej formalno-funkcjonalnej idealizacji człowiek zostaje zredukowany do czystego podmiotu poznania, staje się nieokreślonym ośrodkiem wielości przedstawień, a zarazem aktywnością, która nadaje tej wielości jedność. To, że Ja jest ostatecznym warunkiem syntezy zjawisk, pokazuje się dzięki odkryciu, że przedstawienie „Ja myślę” towarzyszy wszelkim przedstawieniom.

²⁹⁴ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawędzki, PWN, Warszawa 1955, t. I, s. 238- 240; George Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, tłum. J. Salamon SJ, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 63, 64.

Również Husserl ujmuje podmiot w sposób wyidealizowany, choć nie w celu odkrycia koniecznych, apriorycznych warunków umożliwiających prawomocne poznanie (naukowe), lecz poszukując tego, co absolutnie pewne, czego istnienia nie można już podważyć. Oczyszczenie empirycznego podmiotu oznacza dotarcie do sfery czystej, pozaświatowej podmiotowości i dokonuje się za sprawą redukcji transcendentalnej i fenomenologicznej. Dzięki redukcji transcendentalnej ukazany zostaje wyróżniony status Ja wyrwanego ze świata. Obaj dokonują w ten sposób swoistej desubstancjalizacji ludzkiej podmiotowości. Jako czysta świadomość Ja nie jest bowiem przedmiotem, lecz stanowi fundament przedmiotowości w ogóle. Składnikiem tej desubstancjalizacji jest przyjęcie, że Ja konstytuujące czas samo nie może być w czasie. Uwidacznia się to szczególnie wyraźnie w Husserlowskiej analizie świadomości czasu, ukazującej bezczasowy charakter absolutnego przepływu świadomości.

Wyidealizowane, zdesubstancjalizowane ujęcie podmiotu jako przedczasowego i przedempirycznego stanowi w ich koncepcjach ogólny kontekst rozważań nad czasem. To w jego ramach czas staje się u Kanta formą zmysłowości i czystym przedstawieniem, a to oznacza, że traktuje on czas statycznie – czyni z niego strukturalny element czystej podmiotowości. Oczywiście tak rozumiany czas nie mógłby odgrywać żadnej roli w usprawiedliwianiu poznania, gdyby Kant nie uczynił z niego jednocześnie apriorycznego warunku uobecniania się podmiotowi empirycznemu świata możliwego doświadczenia. Z tego względu można określić Kantowskie pojęcie czasu jako funkcjonalistyczne, pokazuje bowiem funkcję pełnioną przez czas w aktywności poznawczej. Dzięki czasowi i innym apriorycznym strukturom nie jest ona po prostu empirycznym przepływem treści świadomości czy procesem kojarzenia idei, lecz jest poznawczym odnoszeniem się do świata. Biorąc pod uwagę obydwa te aspekty Kantowskiego pojęcia czasu, można je określić jako statyczno-funkcjonalistyczne.

Dla Husserla natomiast czas jest wytwarzany w płynnym przechodzeniu świadomości praimpresjonalnej w retencjonalną. Powstawanie czasu jest więc wpisane w samokonstituowanie się świadomości. W związku z tym nie można powiedzieć, że przedstawienie czasu w jakikolwiek sposób poprzedza

doświadczenie. Tym bardziej nie można twierdzić, że czas jest podmiotowi dany pierwotnie jako czyste przedstawienie, wolne od empirycznej materii²⁹⁵. Takie oczyszczone przedstawienie jest raczej czymś wtórnym względem przeżywanego przez nas realnego strumienia czasu i może zostać wytworzone dopiero dzięki abstrahowaniu od konkretnych, empirycznych treści wypełniających ten strumień. Ponadto należy zaznaczyć, że w koncepcji Husserla świadomość czasowości doznawanych przez nas treści jest bardziej pierwotna od wszelkich przedstawień czasu. Można powiedzieć, że jest to kolejny szczebel konstytucji czasu, szczebel, którego w ogóle nie było w transcendentnej filozofii Kanta.

Istotną różnicą między koncepcją Kanta i Husserla jest to, że dla Kanta czas związany jest bezpośrednio tylko z niższą bierną władzą poznawczą, czyli ze zmysłowością. Dla Husserla natomiast czas nie jest tylko sposobem porządkowania odbieranych przez nas treści zmysłowych, ale odnosi się do wszelkich aktów spełnianych przez świadomość. Innymi słowy, nie jest formą naoczności, lecz formą świadomości w ogóle.

Mówienie w wypadku Husserla o czasie jako formie świadomości jest jednak zwodnicze, bo zasłania kolejną różnicę i ważne przekształcenie w ujmowaniu czasu. Obaj myśliciele wiążą czas z poznawczą aktywnością świadomości i tym samym odwołują się do dynamicznego charakteru czasu. Dynamizm ten jest jednak znacznie słabszy w koncepcji Kanta niż w fenomenologii Husserla. U Kanta w aktywności syntezy ujmowania, odtwarzania i rozpoznawania konstytuuje się czas jako porządek „oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu”²⁹⁶ i czas jako porządek przedmiotów doświadczenia. W obrębie tych porządków nasze doznania i rzeczy mogą trwać, następować po sobie lub sobie towarzyszyć. Żadnego z tych porządków nie byłoby, gdyby nie było pierwotnego względem syntezy czystego wyobrażenia czasu. U Husserla natomiast czas nie jest żadną strukturą „nakładaną” przez świadomość na jej własny nieuporządkowany przepływ, lecz ciągłością treści

²⁹⁵ Stwierdzenie, że w koncepcji Kanta czas jako forma naoczności jest podmiotowi dana, a nie wytwarzana przez niego, że, inaczej mówiąc, jest gotową strukturą, a nie wytworem transcendentnego ja, jest o tyle uzasadnione, że Kant, w przeciwieństwie do Husserla, nie pokazuje żadnego procesu konstytuowania się tego czystego wyobrażenia. Brak ten przemawia czyni zasadnym określenie Kantowskiego ujęcia czasu jako statyczno-funkcjonalistycznego.

²⁹⁶ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., A33.

świadomości i samej tej świadomości wytwarzającą się ciągle w świadomości praimpresjonalnej, retencjonalnej i protencjonalnej. Mamy tu więc radykalnie dynamistyczne ujęcie czasu. Badanie konstytucji immanentnych obiektów czasowych nie odsłania wyobrażenia czasu jako pierwotnego względem nich. W pełni zasadne jest więc mówienie raczej o czasowości świadomości niż o czasie, o jej uczasowieniu, czy na wzór Heideggera o jej „czasowieniu się”.

Pomimo tych kilku znaczących różnic, te dwie koncepcje czasu niewątpliwie łączy ich idealistyczny i epistemologiczny charakter. Obaj filozofowie uważali, że czas nie może istnieć jako coś niezależnego od podmiotu poznania. Chociaż na pewnym poziomie konstytucji czas nabiera obiektywności, czy raczej realności, skoro odnosi się do ukonstituowanych jedności będących przedmiotami doświadczenia, realność ta wcale nie oznacza, iż czas posiada ontologiczną autonomię względem poznającego Ja. Właśnie to przekonanie o bytowej niesamodzielnosci czasu i jego zależności od podmiotu określam za Kantem mianem „idealizmu”.

Epistemologiczny, a nie ontologiczny, charakter obydwu koncepcji czasu ugruntowany jest z kolei w tym, że u obu tych myślicieli zagadnienie czasu bezpośrednio wiąże się z problematyką poznawczej aktywności podmiotu. Zarówno Husserl, jak i Kant, łączyli swoje rozważania nad czasem z refleksją nad tym, jak poznającemu podmiotowi mogą być dane rozmaite przedmioty. Dla nich obu czas stanowi pierwotnie formę, w której dana jest nam wielość treści świadomości, i jest istotnym, podmiotowym warunkiem konstytucji wszelkich przedmiotów doświadczenia.

Obydwie koncepcje łączy także to, że zarówno u Kanta, jak i u Husserla, czas jest czymś złożonym, wieloszczeblowym (czy też wieloaspektowym). W świetle poglądów prezentowanych przez obu tych filozofów odróżnić można od siebie czas wewnętrzny (czas subiektywny czy immanentny) będący określeniem strumienia świadomości oraz czas zewnętrzny (transcendentny, obiektywny, kosmiczny) określający istnienie zewnętrznych przedmiotów. Zarazem w obu przypadkach te dwa strumienie czasu współlistnieją ze sobą i stale odsyłają do siebie nawzajem (np. określony czasowy punkt trwania pewnego obiektu zewnętrznego odpowiada

określonemu punktowi czasu immanentnego, w którym dany był określony przejaw tego obiektu)²⁹⁷.

Ponadto, z perspektywy koncepcji Heideggera widać, że i Kant, i Husserl pojmowali czas jako obecny. Rozumieli go raczej jako trwanie niż jako przemianę. Jeden i drugi twierdził, że czas nie płynie. Obaj postrzegali go zatem jako coś zastygłego, absolutnie stałego. Czas był dla nich pewną nieskończoną, statyczną jednością składającą się z nieskończonej liczby absolutnych momentów czasowych. Takie ujęcie czasu niezwykle trudno pogodzić z naszą najbardziej powszednią intuicją, zgodnie z którą czas jest nieustającym zmienianiem się, ciągłym przepływem.

Z Heideggerowskiej perspektywy widać także, że tak pojmowany czas jest dla podmiotu przede wszystkim obiektem bezinteresownego oglądu. Mówiąc inaczej, tym, co pierwotnie łączy człowieka z czasem, jest w tych koncepcjach wyłącznie relacja poznawcza. Żaden z tych dwóch filozofów nie poświęcał szczególnej uwagi temu, że czas ma dla człowieka także, a może nawet przede wszystkim, znaczenie praktyczne. Umożliwia mu orientację w otaczającym go świecie, jego upływ jest przez niego przeżywany emocjonalnie, stanowi miarę umożliwiającą planowanie i podejmowanie działań itd.

Uwzględnienie praktycznego aspektu czasu wymaga zasadniczej zmiany perspektywy, odejścia od postrzegania podmiotu jako obserwatora odizolowanego od świata i spojrzenia nań jako na coś, czego bycie jest zawsze byciem-w-świecie, a także byciem uczasowionym. Taka zmiana perspektywy dokonała się właśnie w Heideggerowskiej ontologii jestestwa.

²⁹⁷ W koncepcji Husserla wyraźnie podkreślony zostaje ontologiczny prymat czasu immanentnego. Istnienie relacji czasowych, wiążących treści świadomości, jest równie absolutnie pewne, jak istnienie samych tych treści. Takiej absolutnej pewności nigdy zaś nie możemy uzyskać w kwestii istnienia wszelkich zewnętrznych rzeczy, a więc także w kwestii istnienia obiektywnego czasu. Dla Kanta natomiast oba porządki czasowe ukonstytuowane były dzięki powiązaniu przedstawień za pomocą kategorii jako porządki równorzędne, a więc według niego nie może istnieć ani zewnętrzny porządek czasowy bez porządku wewnętrznego, ani porządek wewnętrzny bez zewnętrznego.

Wprawdzie dla Heideggera czas jest także zakorzeniony w pierwotnej aktywności ludzkiej jednostki, ale jest to aktywność rozumiana zupełnie inaczej. Heidegger nie tylko nie redukuje jej do aktywności poznawczej, ale uznaje tę aktywność za jeden ze sposobów ludzkiego bycia i -- co więcej -- traktuje jako uwarunkowaną przez bardziej pierwotne sposoby bycia. Przypomnę, że dla Heideggera ten sposób bycia, w którym świat, wraz ze znajdującymi się w nim rzeczami (a w związku z tym także i czas), jest człowiekowi dany jako ogół już tylko obecnych przedmiotów bezinteresownego poznania, jest wtórny względem sposobu bycia, w ramach którego człowiek zajmuje się wykonywaniem rozmaitych zajęć, załatwianiem codziennych spraw, zaspokajaniem potrzeb itd., a napotykanne przez niego byty to przede wszystkim rozmaite narzędzia oraz inni ludzie.

Heidegger wiąże więc czas, przede wszystkim z byciem bytu ludzkiego pojmowanym jako troska i zastępuje badanie czasu jako formalno-funkcjonalnego warunku możliwości doświadczenia lub fenomenu źródłowo związanego z czystą świadomością badaniem czasowości ludzkiego bycia. Bycie, którego ontologię buduje Heidegger, różni się w sposób istotny od bycia Ja, polegającego na posiadaniu przedstawień, z którym spotykamy się w koncepcjach Kanta i Husserla. W związku z tym także pierwotna czasowość nie jest związana z poznaniem jako sposobem dania poznającemu podmiotowi przedmiotu, który jest już tylko obecny, a nie poręczny, lecz z egzystencjami wchodzącymi w skład troski, czyli fundamentalnymi elementami konstytuującymi ludzkie bycie. [Z tego powodu w odróżnieniu od stanowisk Kanta i Husserla, które są stanowiskami *sensu stricto* epistemologicznymi stanowisko Heideggera w kwestii czasu należy określić raczej jako ontologiczne lub egzystencjalistyczne.](#)

W świetle powyższych uwag powinno stać się jasne, że czasowości w ujęciu Heideggera nie można sprowadzać do jakiegoś przedstawienia czasu, ani w ogóle do żadnego przedmiotu świadomości, a zobiektywizowanie czy uprzedmiotowienie czasu (poznawcze uchwycenie go jako czegoś jedynie obecnego) możliwe jest według niego dopiero wtórnie w oparciu o niewłaściwe uczasowienie się czasowości źródłowej. Nawet wówczas jednak czas pojmowany jako narzędzie, którym człowiek posługuje się w swoim powszednim byciu, narzędzie bardziej pierwotne niż

jakiegokolwiek czyste, abstrakcyjne przedstawienia czasu. Jak wskazywałem, powstanie takiego przedstawienia czasu możliwe jest dopiero dzięki modyfikacji rozumienia czasu światowego polegającej na niwelacji jego istotnych charakterystyk.

Heideggerowskie spojrzenie na czas odróżnia od koncepcji omawianych w wcześniejszych rozdziałach także to, że czasowość jest istotowym określeniem bycia ludzkiego. Nie jest ona wytwarzana przez pozaświatową i bezczasową czystą świadomość, jak to miało miejsce w koncepcji Husserla. W ogóle nie jest niczym ukonstytuowanym. Jako fundament troski czasowość jest równie pierwotna jak bycie jestestwa. Jest zarazem nierozzerwalnie z tym byciem związana. Bez odniesienia do czasowości jestestwa nie sposób zrozumieć jego bycia, tak samo jak czasowość jest niezrozumiała bez odniesienia do ludzkiego bycia. Analogicznie więc do stanowiska Husserla, w którym zagadnienie czasu odsyła w sposób konieczny do zagadnienia świadomości, wedle Heideggera problematyki czasu nie sposób oddzielić od szerszej problematyki bycia bytu ludzkiego.

Charakterystycznym elementem koncepcji Heideggera, który w istotny sposób odróżnia to stanowisko od pozostałych, jest również pogląd, że nasza potoczna wykładnia bycia, a w związku z tym także wykładnia naszej czasowości, podporządkowana jest Się. Oznacza to, że potoczny sposób pojmowania czasu kształtowany jest zawsze przez wspólnotę, w której żyjemy. U Heideggera pojawia się więc aspekt problematyki czasu zupełnie niedostrzegany ani przez Kanta, ani przez Husserla, a mianowicie społeczno-kulturowy charakter zarówno pojęcia czasu, jak i samego czasu. Zgodnie z jego poglądami bliskie naszym potocznym intuicjom przedstawienie czasu jako nieskończonego ciągu następujących po sobie momentów nie jest apriorycznym, czystym przedstawieniem wspólnym wszystkim ludziom, lecz jest czymś faktycznym, co powstało w konkretnym kontekście społecznym, w konkretnej kulturze, a także w konkretnej epoce historycznej. W związku z tym w świetle stanowiska Heideggera nie można utrzymywać, że nasz zwyczajowy sposób pojmowania czasu jest sposobem jedynym, niezmiennym i koniecznym.

Podsumowując niniejsze rozważania, podkreślę, że zestawienie tych trzech koncepcji pozwala prześledzić niezwykle interesujący ciąg przekształceń, które dokonały się w filozoficznej refleksji nad czasem. Ciąg ten rozpoczął się wraz z odejściem od obiektywistycznego ujęcia czasu w transcendentalnej filozofii Kanta, a także rozumienia go na sposób subiektywistyczny w duchu św. Augustyna. To u Kanta po raz pierwszy dokonało się, w wyraźny i jednoznaczny sposób, upodmiotowienie czasu polegające na tym, że namysł nad czasem został włączony w refleksję nad ludzkim poznaniem. Takie subiektywistyczno-idealistyczne podejście do czasu zostało w istotny sposób rozwinięte w fenomenologicznych rozważaniach Husserla. Czas przestał być traktowany przez niego jedynie jako forma zmysłowości i stał się pierwotnym określeniem ogólnie pojmowanej świadomości. Następnie wraz z odrzuceniem metafizyki obecności Heidegger w pewnym sensie na powrót zontologizował pojęcie czasu, czyniąc czasowość fundamentalną cechą ontologiczną bycia bytu ludzkiego. Zupełnie nową ideą jest w jego koncepcji pogląd, że nasze pojmowanie czasu uwarunkowane jest przez czynniki takie jak kultura i społeczeństwo. Mimo to perspektywa Heideggera pozostaje radykalnie indywidualistyczna, egzystencjalistyczna – czasowość jest ontologiczną własnością bycia ludzkiego indywiduum²⁹⁸.

Przedstawione przeze mnie zmiany w rozumieniu czasu ukazują proces, który ogólnie można określić jako antropologizację czasu i problematyki czasu. Ten proces osiąga kulminację w Heideggerowskiej koncepcji czasowości jestestwa. Jednocześnie wraz z filozofią Heideggera przed filozoficzną refleksją nad czasem otwiera się zupełnie nowa perspektywa – możliwość porzucenia indywidualizmu charakterystycznego dla wszystkich trzech omawianych przeze mnie stanowisk. Można stwierdzić, że w pewnym sensie rozpoczyna się tu nowy proces, w który

²⁹⁸ Indywidualistyczny charakter jego stanowiska uwydatnia się jeszcze bardziej w koncepcji dziejowości bytu ludzkiego. Przypomnijmy, że wedle tej koncepcji to nie dzianie się jestestwa jest ukonstytuowana w obiektywnych dziejach świata, lecz na odwrót, dziejowość świata jest ugruntowana w fundamentalnej czasowości jestestwa. Można w związku z tym powiedzieć, że w świetle poglądów Heideggera dzieje pierwotnie należą do człowieka, nie zaś człowiek do dziejów.

rozumienie czasu zostaje osadzone w szerszej refleksji historycznej, kulturowej oraz społecznej²⁹⁹.

²⁹⁹ Ten nowy proces można określić dla odmiany jako proces komunitaryzacji bądź uwspółnotowienia czasu.

LITERATURA CYTOWANA

1. Arendt, H., *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.
2. Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.
3. Baran, B., *Saga Heideggera*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1988.
4. Berkeley, G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, przekł. Janusz Salamon SJ, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
5. Buckley, M., *God in the Project of Newtonian Mechanics*, w: *Newton and the New Direction in Science*, Specola Vaticana, 1988
6. Capek, M., *Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand Company, Princeton 1961.
7. Heidegger, M., *Bycie i czas*, przekł. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 2007.
8. Heidegger, M., *Kant a problem metafizyki*, przekł. B. Baran., PWN, Warszawa 1989.
9. Husserl, E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przekł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
10. Husserl, E., *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, w: Świącicka, K., *Husserl, Wiedza powszechna*, Warszawa 2005.
11. Husserl, E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
12. Husserl, E., *Späte Texte über Zeit Konstitution*, Springer, Dordrecht 2006.
13. Husserl, E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przekł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
14. Ingarden, R., *Wstęp do filozofii Husserla*, PWN, Warszawa 1974.
15. Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
16. Kierkegaard, S., *Pojęcie lęku: psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego przez Virgiliusa Haufniensis*,

- przekł. A. Djakowska, Aletheia, Warszawa 1996.
17. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przekł. S. Cichowicz, w: Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969.
18. Leibniz, G. W., *Polemika z Samuelem Clarke'iem*, przekł. S. Cichowicz i H. Krzeczkowski, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969.
19. Locke, J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
20. McGuire, J.E., *Predicates of Pure Existence: Newton on God's Space and Time*, w: *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, The MIT Press, Cambridge 1990
21. McGuire, J.E., Tuchańska, B., *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens 2000.
22. Michalski, K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988.
23. Newton, I., *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, przekł. Jarosław Wawrzycki, Coprenicus Center Press, Kraków 2011.
24. Olbromski, C. J., *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie- Skłodowskiej, Lublin 2005.
25. Półtawski, A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973.
26. Przyłębski, A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2005.
27. Marek Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, s. 44
28. Szulakiewicz, M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.